

آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه :
(المواقف في علم الكلام) (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)

عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

إعداد الطالبة:

خلود بنت فؤاد بن جميل كتوعة

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العلوم
(الشريعة والدراسات الإسلامية/ العقيدة والدعوة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبد العزيز-جدة

شعبان ١٤٣٨هـ- مايو ٢٠١٧م


بسم الله الرحمن الرحيم

آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه:
(المواقف في علم الكلام) (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)

عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

إعداد الطالبة:

خلود بنت فؤاد بن جميل كتوعة

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العلوم

(الشريعة والدراسات الإسلامية/ العقيدة والدعوة)

إشراف:

أ.د. أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي

أستاذ العقيدة بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبد العزيز

جدة– المملكة العربية السعودية

شعبان ١٤٣٨هـ– مايو ٢٠١٧م



جامعة الملك عبد العزيز
وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي
عمادة الدراسات العليا

تقرير لجنة المناقشة والحكم على الرسالة

أولاً: البيانات الشخصية

اسم الطالب/ـة: خلود بنت فؤاد بن جميل كتوعة، الرقم الجامعي: ١٣٠٢٦٣٩، الدرجة: الدكتوراه

الكلية: الآداب والعلوم الإنسانية، القسم العلمي: الشريعة والدراسات الإسلامية، التخصص الدقيق: العقيدة والدعوة

عنوان الرسالة: آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه: (المواقف في علم الكلام) (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

ثانيا: تاريخ المناقشة

تاريخ المناقشة: الخميس ٢٢/ ٨/ ١٤٣٨هـ، من الساعة ١٠ صباحا

ثالثا: توصية اللجنة حسب المادة (57) من اللائحة الموحدة

- [x] قبول الرسالة والتوصية بمنح الدرجة.
- [ ] قبول الرسالة مع إجراء بعض التعديلات، دون مناقشتها مرة أخرى، ويفوض أحد أعضاء لجنة المناقشة بالتوصية بمنح الدرجة بعد التأكد من الأخذ بهذه التعديلات في مدة لاتتجاوز ثلاثة أشهر من تاريخ المناقشة ولمجلس الجامعة الإستثناء من ذلك.
- [ ] استكمال أوجه النقص في الرسالة، وإعادة مناقشتها خلال الفترة التي يحددها مجلس عمادة الدراسات العليا بناءً على توصية مجلس القسم المختص على ألا تزيد عن سنة واحدة من تاريخ المناقشة.
- [ ] عدم قبول الرسالة.

رابعا: لجنة المناقشة والحكم

الاسم والمرتبة العلمية والتخصص الدقيق		التوقيع
الاسم: أ.د. أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي المرتبة العلمية: أستاذ	مقرراً ومشرفاً	[توقيع] ....
الاسم: أ.د. عبد الله بن سليمان بن عبد الله الغفيلي المرتبة العلمية: أستاذ	عضواً مناقشاً خارجياً	[توقيع] ....
الاسم: د. سميرة بنت حسن بن حامد محمد المرتبة العلمية: أستاذ مشارك	عضواً مناقشاً داخلياً	[توقيع] ....
الاسم: .... المرتبة العلمية	عضواً	....
الاسم: .... المرتبة العلمية	عضواً	....

ملاحظة:
يرفق هذا النموذج من قبل رئيس القسم مع معاملة منح الدرجة الالكترونية.

إهداء

إلى والدتي الحبيبة ... نهر الحب الذي لا ينضب، ورمز العطاء والحنان والدفء.

إلى والدي الحبيب ... معلمي الحقيقي، والنبراس الذي يضيء دربي في الحياة.

إلى إخوتي ... رياحين حياتي وجمالها.

إلى الذين غمروني بحبهم ودعائهم.

أهدي لكم جميعًا هذا الجهد المتواضع.



شكر وتقدير

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه على أن يسّر لي طريق العلم وأضاء معالمه، وما أولاني إيّاه من حسن توفيقه وكريم عونه وعظيم إحسانه، وما فتح به عليّ ابتداءً من اختيار هذا الموضوع وتذليل صعوباته، وانتهاءً بإنجازه وإخراجه على صورته الحاليّة، فله المنّة والفضل في الأولى والآخرة.

وإذا كانت المنظومة منظومة شكر وامتنان وعرفان، فليكن لمن قرن الله تعالى شكرهما بشكره، فللأم الرؤوم والوالد الرّحوم أخلص الشكر وأعذبه، وأحرّ الدعاء وأطيبه.

ولقد كان لأناسٍ كرام أيادٍ بيضاء على هذا العمل، ولهم عليّ واجب الشكر والثناء.

فأقدّم أجزل معاني الشكر والتقدير لفضيلة المشرف على هذا العمل، الأستاذ الدكتور: أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي أستاذ العقيدة بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز، الذي شرُفت الرسالة بحسن إشرافه، وانتفعت بما منحها من وقته وعلمه، وجملت بنفاسة توجيهاته ودقّة ملاحظاته، على الرّغم من تزاحم مسؤولياته، فجزاه الله عني خير الجزاء، وزاده علمًا وعملًا، وجعل خيره في خدمة الإسلام مستقرًّا، ونفعه لطلبة العلم مستمرًا.

وشكر ممزوج بأصدق الدعاء لعضوَي لجنة المناقشة: الأستاذ الدكتور: عبد الله بن سليمان بن عبد الله الغفيلي أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية، والدكتورة: سميرة بنت حسن بن حامد محمد أستاذ العقيدة المشارك بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز، اللّذَين تكرّما عليّ بقبول المناقشة، وتحمّلا قراءة صفحات طويلة وتقويمها، كما تعنّيا كذلك في الحضور والمناقشة، والكلّ لديه من المشاغل والالتزامات ما يقصر عنه وقته وجهده، فالله تعالى أسأل أن يجزيهما عنّي خيرًا، ويُجزل أجرهما ويعظم مثوبتهما، وأن ينفعني بما يبديانه من نصحٍ وتوجيهات.

وأسجل في ختام شكري دعوة صادقة بظهر الغيب، أترقّب لها مواطن الإجابة، لكلّ من مدّ لي يد العون، سواء كان ذلك بدعاء أو إشارة أو إعارة.

وختامًا أسأل الله العليَّ القدير أن يكلأ الجميع بعنايته، وجميل حفظه ورعايته، إنه ولي ذلك والقادر عليه.



آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه: (المواقف في علم الكلام)

(ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)

عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

إعداد الطالبة: خلود بنت فؤاد بن جميل كتوعة

المستخلص

تناول البحث دراسة نقدية لآراء الإيجي الاعتقادية من خلال كتابه: (المواقف في علم الكلام)، وذلك على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، وتكمن أهمّية البحث وأهدافه في:

ضرورة تقويم مصادر المخالفين ودراستها دراسة علمية، تكشف عن مناهج أصحابها وعقيدتهم، كما تُظهر كتبهم بصورتها الحقيقية، وتضعها في منزلتها التي يجب أن تكون فيها، مع السعي في خدمة منهج أهل السنة والجماعة بدراسة كتب المخالفين لهم والردّ عليهم.

وقد قُسّم البحث إلى ثلاثة أبواب، سبقها تمهيد يتناول عصر الإيجي وحياته والتعريف بكتابه: (المواقف).

الباب الأول: بعنوان آراء الإيجي في توحيد الله تعالى، وقد احتوى على فصلين، فيهما عرض لآراء الإيجي في توحيد الربوبية، والأسماء والصفات مع نقدها.

وأمّا الباب الثاني: فبعنوان آراء الإيجي في النبوّات واليوم الآخر والقدَر، وقد اشتمل على ثلاثة فصول، فيها حديث عن آراء الإيجي في هذه الأركان الإيمانية الثلاثة عرضًا ونقدًا.

وأمّا الباب الثالث: فبعنوان آراء الإيجي في بقية مسائل العقيدة، وقد تضمّن ثلاثة فصول، فيها عرض ونقد لآراء الإيجي في مباحث الصحابة ﷺ، والإمامة، والأسماء والأحكام، والفِرق المبتدعة.

وقد خلصت الدراسة إلى عدّة نتائج، من أهمّها:

أن الإيجي أحد أعلام المذهب الأشعري، بل من منظّريه، فهو أشعري العقيدة سائر على مذهب متأخّري المتكلّمة من الأشاعرة، وقد ظهر في كتابه: (المواقف) أثر المنهج الكلامي عمومًا، والمتمثّل في الإعراض عن كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومتابعة شيوخ المذهب الأشعري، كما أن الإيجي في كتابه: (المواقف) وافق أصول أهل السنة والجماعة في مسائل اعتقاديةٍ معدودة، وخالفهم في أكثرها، مع اضّطراب كلامه وتناقضه في عددٍ من المواضع.

وقد أوصت الدراسة:

بأن يتصدّى أهل الاختصاص لدراسة كتب أهل الكلام، وإخراجها من باب النقد لها، مع التحذير من الوقوع فيما وقع فيه المتكلّمون من مخالفة النصوص الشرعية، والانحراف عن مذهب أهل السنة والجماعة.

ثم خُتم البحث بفهارس متنوّعة لتيسير الاستفادة منه.



The Doctrinal Opinions of Al-Igy's The Deceased in
(756 AH/ 1355 AC) book
"Almawaqif fi Ilm Alkalam"
A Study of Review And Criticism According to The Sunnis

By: Kholood Fouad Jameel Kattoa'h

Abstract

The research presents a critical study of Al-Ejy's views of creed (`Aqidah) in his book Stances (Al-mawaaqif) in theology, in the light of the creed of the Ahl -as-Sunnah wal- Jamaa'ah.

Significance and objectives of the study:

The study is significant insofar as it fulfills the need for evaluating the sources of the opponents? and providing a scientific study of such sources. This is expected to reveal their approaches and creed, and show the true nature/ image of their books. It also aims to serve the approach of 'Ahlu -as-Sunnah wal- Jamaa'ah by studying the books of their opponents and refuting their arguments.

The research was divided into three sections, apart from the introduction that presents the age of Al-Ejy, his life and definition of his book Stances (Al-mawaaqif).

Part I: Part I is entitled "Al-Ejy's views of Monotheism of God Almighty".

Part II: Part II is entitled "Al-Ejy's views about prophethood, the Last Day and Divine Decree".

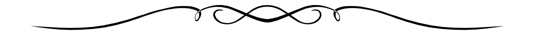
Part III: Part III is entitled "Al-Ejy's views about the rest of the matters of (`Aqidah)".

Conclusions of the study:

Not only is Al-Ejy one of the followers of Al-Ash`ari approach, but also one of the theoreticians who established it. His belief is that of Al-Ash`aris and he is a follower of the recent approach of the Ash`aris. His book Stances (Al-mawaaqif) reflects the effect of the theological approach in general, which is embodied in turning away from Allah's speech and the Sunnah of the prophet Mohammad (May Allah have peace upon him), and following the Al-Ash`ari approach. Though he follows the approach of 'Ahlu –as-Sunnah wal- Jamaa'ah regarding some issues of creed, yet he opposes them in most of the other issues. Furthermore, his speech and discussion show contradiction in a number of situations/ occasions.

Recommendations:

The study recommends that specialists should study the books of theology, criticize them and provide warnings against the errors committed by theologians, such as opposing legal texts and deviating from the approach of 'Ahlu –as-Sunnah wal- Jamaa'ah.



قائمة المحتويات



المقدّمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه، وكفى بالله شهيدًا، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له إفرادًا له وتوحيدًا، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا مديدًا.

أمّا بعد:

فإذا كانت العلوم تُقاس بشرف موضوعاتها، فإن موضوع علم التوحيد أشرف العلوم؛ إذ العلم يشرُف بشرف المعلوم.

فأشرف العلوم على الإطلاق علم التوحيد الذي من أجله خلق الله تعالى الخلق، كما قال ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، ومن أجله أرسل الله تعالى الرسل عليهم السلام، كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[2].

ولقد بيّن النبي ﷺ أمور التوحيد أتمّ بيان، فبلّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، ونصح الأمّة، وتركها على المحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها إلّا هالك، فأقام الله تعالى به الحجّة، وما مات عليه الصلاة والسلام حتى أكمل الله تعالى به الدين، وأتمّ به النعمة، كما قال جلّ شأنه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3].

فخلفه من بعده الصحابة رضي الله عنهم، فكان منهج التلقّي عندهم في مسائل العقيدة وغيرها: كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فاهتمّوا بهذين المصدرين حفظًا وفهمًا وعلمًا وعملًا، ودعوا الناس إليهما، فأعزّهم الله تعالى بالإسلام، وأعزّ الإسلام بهم، فكان عصرهم أزهى العصور وأفضلها على الإطلاق، وتتابع على ذلك الأفاضل من كلّ جيل، وبقيت راية الحقّ مرفوعةً، وطريقها مسلوكة.

ولكنه قد تخلّل ذلك انحرافات في كلّ جيل أخذ بها طوائف من الأمّة، واتسعت دائرتها حتى كاد الحقّ أن يخفى في العصور المتأخّرة، فظهرت مدارس فكرية عقدية، كلّ مدرسة اتّخذت لونًا يخصّها في طرائق التفكير والنظر، وهذا الاختلاف هو ما أخبر به النبي ﷺ في قوله من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «... وَتَفْتَرِقُ أُمّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلّةً، كُلّهُمْ فِي النّارِ إِلّا مِلّةً وَاحِدَةً»[4].

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٦.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٤) سنن الترمذي، ح ٢٦٤١، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق الأمّة، ٥/ ٢٦. وقال: "هذا حديث مفسّر غريب لا نعرفه مثل هذا إلّا من هذا الوجه". وحسّنه محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م)، ٣/ ٥٤.

وهذه الفرقة الناجية هم أهل السنة والجماعة السائرون على منهج السلف الصالح ﵃، السالمون من البدع والأهواء في الدين، فكلّ ما خالف أهل السنة والجماعة فهو باطل مردود على صاحبه.

ولا يخفى على كلّ من أمعن النظر في تاريخ العقيدة الإسلامية أن المنهج الكلامي المبتدَع قد أضرّ كثيرًا بعقيدة المسلمين؛ بما أحدثه من الشُّبه والقواعد الفاسدة في هذا الباب، وأنه قد ترك أثرًا سيئًا في بعض العلوم الإسلامية، وأن آثاره لا تزال في بعض المصنّفات العلمية التي أصبحت اليوم عمدةً لدى كثيرٍ من طلاب العلم.

ومن هنا كان التنبيه على الأخطاء العلمية، والردّ على الشُّبه الكلامية، والكشف عن الآراء العقدية عند المصنّفين من أصول منهج أهل السنة والجماعة في كلّ زمانٍ ومكان؛ نصيحةً لله تعالى، ولرسوله ﷺ، ولأئمّة المسلمين وعامّتهم، ودفاعًا عن العقيدة الإسلامية ضدّ تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

كما أن الذبّ عن عقيدة الأمّة من أعظم الجهاد في سبيل الله تعالى، والجهاد في ذلك تارَةً يكون بالسِنان، وتارَةً يكون باللسان، والقلم أحد اللسانين، وقد صحّ عن النبي ﷺ من حديث أنس بن مالك ﵁، أنه قال: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ»[1].

وهذه المهمّة هي وظيفة الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم؛ فإن بيان الحقّ من الباطل مقصد عظيم من مقاصد بعثة الأنبياء والرسل عليهم السلام.

ولذا؛ فقد توجّه الاهتمام بعد الاستشارة والاستخارة إلى اختيار الإيجي أحد أعلام المتكلّمين الأشاعرة، وجمع آرائه في باب الاعتقاد، مع عرضها ونقدها في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة؛ ليكون موضوعًا للرسالة العلمية في مرحلة العالمية العالية (الدكتوراه)، في تخصص العقيدة والدعوة، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز.

وعنوانها:

آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه: (المواقف في علم الكلام) (ت: ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

أولًا: أهمّية موضوع البحث وأهدافه:

تكمن أهمّية البحث وأهدافه في النقاط الآتية:

(١) سنن أبي داود، ح ٢٥٠٦، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو، ٢/ ٣١٨. السنن الكبرى للنسائي، ح ٤٣٠٤، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، ٣/ ٦. مسند الإمام أحمد، ح ١٢٢٤٦، ١٩/ ٢٧٢. وقال محققوه: "إسناده صحيح على شرط مسلم". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٢٤٢٧، ٢/ ٣٤٨. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه". وصحّحه محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ٢/ ٩٧.

١- الحاجة الملحّة إلى تجلية عقيدة الأشاعرة كما قرّرها أهل السنة والجماعة، ولا سيّما في هذا الوقت الذي كثُرت فيه دعوى الانتساب إلى أهل السنة والجماعة بحقٍّ وبغير حقّ، حتى التبس الأمر على كثيرٍ من الناس ممّا يستدعي التوضيح.

٢- أن دراسة الأعلام المشهورين وبيان آرائهم الاعتقادية إحدى طرق البحث الجيدة في تحصيل العلم؛ لما في ذلك من الفوائد المتعدّدة من قراءة كتب هذا العَلم، واستخراج المسائل العقدية منها ومدارستها، والبحث عن أوجه الحقّ والخطأ فيها، كما أنها تنمي ملَكة النقد لدى الباحث.

٣- أهمّية تقويم مصادر المخالفين ودراستها دراسةً علمية، تكشف عن مناهج أصحابها وعقيدتهم، كما تُظهر كتبهم بصورتها الحقيقية، وتضعها في منزلتها التي يجب أن تكون فيها.

٤- السعي في خدمة منهج أهل السنة والجماعة بدراسة كتب المخالفين لهم والردّ عليهم.

وفي ذلك فائدة من ناحيتين:

أ) إضافة رصيد علمي إلى المنهج السلفي.

ب) الانتفاع بكتب المخالفين من دون خوف تسلّل البدعة، بإذن الله تعالى.

ثانيًا: أسباب اختيار موضوع البحث:

هناك جملة من الأسباب التي دفعت إلى الكتابة في هذا الموضوع، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

السبب الأول: أن الإيجي من المتكلّمين الأشاعرة الذين لهم منهج مخالف لأهل السنة والجماعة، ولذلك وقع الاختيار على دراسة آرائه الاعتقادية ونقدها في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

السبب الثاني: أهمّية دراسة آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه: (المواقف في علم الكلام) على وجه الخصوص، ويتجلّى ذلك في عدّة أمور:

أ) أن كتاب: (المواقف) يمثّل الصياغة الخاتمة والنهائية للمذهب الأشعري، الذي يُعدّ أكبر المذاهب الكلامية انتشارًا في عصرنا الحاضر.

ب) أن كتاب: (المواقف) هو المقرّر للدراسة لدى الكثير من جامعات ومعاهد العالم الإسلامي في العصور المتأخّرة.

ج) أن كتاب: (المواقف) يمثّل الطابع والشكل الذي استقرّ عليه علم الكلام عند المتأخّرين، حيث اختلطت فيه الموضوعات ما بين كلامية وفلسفية ومنطقية، حتى قيل عنه وعن أمثاله: "كتب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام، لا كتب كلام تتعرّض لأقوال الفلاسفة"(١).

(١) محمد بن صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ٦١١.

د) أنه يُلحظ في هذا الكتاب الكلامي وغيره من الكتب المتأخّرة ندرة الحديث عن وحي النبوّة، فالمتأمّل في كتب أهل الكلام المتقدّمين يلاحظ أنهم كانوا يخلطون آراءهم ببعض الأصول من الكتاب العزيز والسنة النبوية، والآثار. أمّا المتأخّرون منهم -كالإيجي وأمثاله من المصنّفين- فقد كثُر استدلالهم بالأصول المبتدعة، كما كثُر ابتعادهم عن الأصول الشرعية المعتبرة، ولذا كان متقدّمو المتكلّمين خيرًا من متأخّريهم(١).

هـ) أن كتاب: (المواقف) حظي بشروح وحواشٍ كثيرة جدًّا، وهذا الاهتمام لم يحصل لكتاب من كتب الأشاعرة من قبل.

السبب الثالث: المساهمة في توضيح المذهب الحقّ مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل العقيدة، وبيان توسّطهم بين الفِرق المخالفة.

السبب الرابع: الإفادة ممّا عند المتكلمين من بعض البراهين العقلية التي لا تتعارض مع النصوص الشرعية في الردّ على المخالفين.

السبب الخامس: تصحيح الجهود العلمية التي قامت بدراسة فكر الإيجي عمومًا ودراسة كتابه: (المواقف) خصوصًا، مع بيان الحقّ الذي ينبغي أن يتّخذه طالب العلم تجاه هذا الكتاب ومؤلّفه.

ثالثًا: الدراسات السابقة:

سبقت هذه الدراسة دراسات علمية قامت بتسليط الضوء على الجانب الاعتقادي عند الإيجي في كتابه: (المواقف)، ويمكن تقسيم تلك الدراسات إلى قسمين:

القسم الأول: رسائل جامعية:

وهي على النحو الآتي:

أ) (عضد الدين الإيجي وجهوده في الإلهيات من علم الكلام): وهي رسالة مقدّمة من الطالب محمد بن أحمد العلمي؛ لنيل درجة الدكتوراه في قسم العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: محمود بن عبد الحكيم عثمان، أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة، وقد نوقشت سنة ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.

وقد هدف الباحث من دراسته إلى:

الوقوف على أفكار الإيجي في علم الإلهيات، مع مقارنتها بأفكار السابقين عليه لمعرفة ما أضافه للمذهب الأشعري.

---

(١) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٢ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ت [بدون])، ١٠/ ٣٦٦-٣٦٧.

ب) (عضد الدين الإيجي وموقفه من مسألة النبوّات): وهي رسالة مقدّمة من الطالب البهنسي بن رزق محمد؛ لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين والدعوة بجامعة الأزهر، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: عبد الله بن يوسف الشاذلي، أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة وقتها، وقد نوقشت سنة ١٤١١هـ=١٩٩٠م.

وكان هدف الدراسة:

معرفة جهود المتكلّمين السابقين على الإيجي في مسألة النبوّات والمقارنة بينها؛ للوصول إلى حكم عامّ على فكر الإيجي من حيث الأصالة والتقليد.

ج) (موقف عضد الدين الإيجي من السمعيات): وهي رسالة مقدّمة من الطالب محمد بن قمر الدولة ناصف؛ لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين والدعوة بجامعة الأزهر، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: عبد الله بن يوسف الشاذلي، أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة وقتها، وقد نوقشت سنة ١٤١٢هـ=١٩٩١م.

وكان هدف الدراسة:

تأصيلَ أفكار الإيجي وردَّها إلى مصادرها، وبيان مدى تأثّره بغيره أو تأثيره فيمن جاء بعده.

وعلى الرسائل السابقة بعض الملاحظات:

١- عدم سير الباحثين في دراستهم لآراء الإيجي على منهج أهل السنة والجماعة، حيث كانت دراستهم من وجهة نظر أشعرية موافقة لآراء الإيجي في أبواب العقيدة.

٢- إغفال الباحثين للدراسة النقدية القائمة على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، وهي مهمّة لبيان خطأ الإيجي فيما أخطأ، وصوابه فيما أصاب، فالرسائل السابقة وصفية في الغالب قائمة على تقرير مذهبه الأشعري.

٣- عدم استيفاء جميع الآراء العقدية للإيجي، مثل: مباحث الصحابة، والإمامة، والفِرق، ونحو ذلك.

القسم الثاني: كتب وبحوث محكّمة:

وهي كالآتي:

أ) بحوث في الإلهيات من كتاب: (المواقف): وهو كتاب مؤلّف من الأستاذ الدكتور: محمد بن عمر حسن، أستاذ الفِرق والمذاهب الفكرية، عضو هيئة التدريس بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة الملك عبد العزيز.

ب) نقد: (المواقف في علم الكلام) لعضد الدين الإيجي: وهو بحث محكّم ومقبول للنشر مقدّم من الأستاذ الدكتور: عبد الله بن دجين السهلي، أستاذ العقيدة والمذاهب، عضو هيئة التدريس بقسم الثقافة

الإسلامية، بجامعة الملك سعود، في مؤتمر مناهج العلوم الإسلامية بين التقليد والتجديد التاسع للفلسفة، والذي عُقد في كلية دار العلوم بالقاهرة سنة ٢٠٠٤م.

ويلاحظ على الدراستين السابقتين:

أنهما دراسة انتقائية غير شمولية، حيث انتقى الأستاذ الدكتور محمد حسن بعض المباحث في باب الإلهيات، بينما قدّم الأستاذ الدكتور عبد الله السهلي نقدًا لكتاب: (المواقف) في عددٍ يسير ممّا احتواه من المسائل العقدية، ودلّل على ذلك بذكر نموذج أو نموذجين، مع اختصاره في العرض والردّ الإجمالي.

وتجدر الإشارة إلى الاستفادة من الدراسات السابقة في إثراء جوانب البحث.

رابعًا: صعوبات البحث:

واجهت الباحثة مجموعة من العقبات والصعوبات -وقد تذلّلت بفضل من الله تعالى- وكان من أهمّها:

١- حاجة الموضوع إلى التأصيل، وهذا تطلّب وقتًا طويلًا للوصول إليه؛ نظرًا لأن هذه المرحلة ويمثّلها كتاب: (المواقف) للإيجي من أهمّ وأخطر مراحل المذهب الأشعري في الأزمنة المتأخّرة.

٢- دقّة الموضوع، واشتماله على كثيرٍ من مسائل العقيدة، إذ إن الكتاب ومؤلّفه يمثّلان جانبًا مرحليًا في المذهب الأشعري، ممّا تطلّب مزيدًا من التأمّل في مسائله لتصوّرها التصوّر الصحيح، ومن ثمّ الردّ عليها من خلال النصوص الشرعية، وأقوال السلف الصالح ﷺ.

٣- صعوبة الموضوع في حدّ ذاته؛ لتعلّقه بمسائل علم الكلام، فالناظر في كتاب: (المواقف) للإيجي يجد أنه بسبب تعمّقه في المباحث الكلامية والمجالات العقلية من المنطق والفلسفة، وإدخالها في العقيدة أصبح من العسير فهم مقصده، وبالآتي الخروج بنتيجة إلّا بعد جهدٍ جهيد.

خامسًا: منهج البحث:

تمّ الاسترشاد في هذه الدراسة بعدّة مناهج علمية في سبيل جمع المادة العلمية وكتابتها وتحليلها؛ نظرًا لتنوّع الموضوعات المطروقة، وتطلّبِ البحث أكثرَ من منهج، وذلك على النحو الآتي:

١- منهج البحث التاريخي:

وذلك بتتبّع حياة الإيجي، وعصره وثقافته، والعوامل التي أثّرت في أفكاره.

٢- منهج البحث الاستقرائي:

والمتمثّل في قراءة كتاب: (المواقف) أكثر من مرّة؛ من أجل تتبّع كلام الإيجي في المسائل العقدية مادة البحث.

٣- منهج البحث التحليلي:

وذلك بعرض أقوال الإيجي في المسائل العقدية، وبيان أدلّته عليها، مع تحليل نصوصها.

٤- منهج البحث النقدي:

والمتمثّل في نقد آراء الإيجي ببيان المواطن التي وافق أو خالف فيها، مع التدليل على بطلان شُبهاته التي أثارها من خلال عرضها على النصوص الشرعية وفق فهم سلف الأمّة وأئمّتها.

سادسًا: خطوات البحث:

هناك جملة من الخطوات البحثية المتّبعة في كتابة هذا البحث، ويمكن إبرازها فيما يأتي:

أولًا: فيما يتعلّق بجمع المادة العلمية:

١- قراءة كتاب: (المواقف) قراءة فاحصة؛ لاستخراج المسائل العقدية منه، وتتبّع آراء الإيجي فيها.

٢- الاعتماد في قراءة كتاب: (المواقف) على النُسخة التي نشرتها دار عالم الكتب ببيروت، وهي أجود الطبعات المتداولة حتى الآن.

٣- ترتيب المسائل على أبواب العقيدة ومباحثها وفق ما انتهجه أهل السنة والجماعة في مؤلّفاتهم وكتبهم، مع الإعراض التامّ عن طريقة المتكلّمين في تقسيمهم لمسائل العقيدة إلى: إلهيات، ونبوّات، وسمعيات.

٤- وضع عنوان لكلّ مسألة.

ثانيًا: فيما يتعلّق بعرض المسائل ودراستها:

١- تصدير المسألة العقدية بتعريفٍ موجزٍ عنها؛ لتوقّف فهم المراد عليها.

٢- ذكر رأي الإيجي، بحيث يُورد كلامه نصًّا بتمامه في حال كونه قصيرًا، أو مع التصرّف فيه إن كان طويلًا بما لا يخلّ بمقصوده ومعناه، إلّا إذا كان في إيراده مطوّلًا فائدة من الوقوف على رأي الإيجي بوضوح؛ فيُورد بنصّه.

٣- الاستعانة بشرح الشريف الجرجاني على كتاب: (المواقف) في فهم عبارات الإيجي وتوضيحها.

٤- التعليق على آراء الإيجي من حيث مدى موافقتها أو مخالفتها للنصوص الشرعية ومذهب أهل السنة والجماعة، وذلك على النحو الآتي:

أ) إن كانت المسألة العقدية ممّا وافق فيه الإيجي مذهب أهل السنة والجماعة، يُذكر ما يدلّ على ذلك من كلامهم، وبعض أدلّتهم تأييدًا لما ذهب إليه.

ب) وإن كانت المسألة ممّا خالف فيه الإيجي مذهب أهل السنة والجماعة، يُذكر ما يدلّ على ذلك من كلامهم، مع مناقشة بطلان قوله بما يتيسّر من أوجه الردّ.

ج) في دراسة المسائل العقدية لن يتمّ التعرّض لحكاية الإيجي لمذاهب وأقوال الفِرق والطوائف المختلفة في المسألة المقصودة بالبحث وردّه عليهم، إلّا إذا كانت طبيعة المسألة تقتضي ذلك؛ إذ إن المقصود هو تقويم آراء الإيجي الاعتقادية من حيث موافقتها أو مخالفتها لمذهب أهل السنة والجماعة.

د) توخّي الإنصاف والاعتدال في تقويم آراء الإيجي.

ثالثًا: فيما يتعلّق بكتابة البحث وتوثيقه:

١- وضع مقدّمة تشتمل على أهمّية موضوع البحث وأهدافه وأسباب اختياره، مع التطرّق للدراسات السابقة، وصعوبات البحث والمنهج المتّبع فيه وأهمّ خطواته، ومن ثمّ خطّة تقسيم البحث واستعراض مصادره وموارده.

٢- تصدير كلّ فصل بتوطئة مناسبة.

٣- عزو الآيات الكريمة إلى مواضعها في القرآن الكريم، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٤- تخريج الأحاديث الشريفة الواردة في البحث، وذلك من خلال الطريقة الآتية:

أ) إذا كان الحديث موجودًا في الصحيحين أو في أحدهما فيُكتفى بهما عمّا سواهما.

ب) أمّا إذا كان الحديث موجودًا خارج الصحيحين فيُجتهد في تخريجه من المصادر الحديثية المعتمدة الأخرى، مع ذكر حكم الأئمّة عليه.

ج) ترتيب مصادر التخريج الحديثية باعتبار كتب السنة النبوية الستة أولًا، ثم ما عداها بحسب تاريخ الوفاة لأصحابها.

د) ذكر عنوان الكتاب والباب؛ مع الإشارة إلى رقم الجزء والصفحة والحديث في الكتب الستة، والاكتفاء برقم الجزء والصفحة والحديث فيما عداها.

٥- تخريج الآثار الواردة في البحث، مع نقل كلام العلماء في الحكم عليها إن تيسّر.

٦- توثيق النقول وعزوها إلى مصادرها العلمية.

٧- وضع الكلام المنقول بنصّه بين علامتي تنصيص " "، وما تمّ نقله بالمعنى أو تُصرّف فيه بالتنبيه عليه في الحاشية بلفظ: انظر.

٨- ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث -عدا صحابة رسول الله ﷺ- تعريفًا موجزًا[1].

٩- التعريف بالمِلل والنّحل والفِرق الواردة في البحث.

---

(١) ويستثنى من ذلك الأعلام الذين لم يوقف لهم على ترجمة.

١٠- بيان معاني المصطلحات العلمية والكلمات الغريبة التي تدعو الحاجة إلى إيضاحها.

١١- التعريف بالدول والبلدان.

١٢- عزو أبيات الشعر إلى دواوينها.

١٣- ترتيب المصادر والمراجع في الحاشية بحسب تاريخ الوفاة لأصحابها، أمّا المعاصرون منهم فبحسب الترتيب الهجائي.

١٤- وضع خاتمة تحتوي على أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث، وأهمّ التوصيات.

١٥- تذييل البحث بعدّة فهارس لتيسير الاستفادة منه.

وما ذُكر في هذه الخطوات هو غالب الصنيع المتّبع، وقد يُخالف أحيانًا لاعتباراتٍ ومناسباتٍ تقتضي ذلك.

سابعًا : تقسيم البحث (خطّة البحث) :

يشتمل البحث على مقدّمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة، ومجموعة من الفهارس:

المقدّمة: وتتضمّن عدّة نقاط تبيّن طبيعة البحث، وتكشف عن مساره، وتوضّح معالمه، وهذه النقاط تنحصر في:

- أهمّية موضوع البحث وأهدافه.
- أسباب اختيار موضوع البحث.
- الدراسات السابقة.
- صعوبات البحث.
- منهج البحث.
- خطوات البحث.
- تقسيم البحث (خطّة البحث).
- مصادر البحث وموارده.

التمهيد: **التعريف بالإيجي وكتابه: (المواقف في علم الكلام)**، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالإيجي.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب: (المواقف في علم الكلام).

الباب الأول: آراء الإيجي في توحيد الله تعالى، وفيه فصلان:

الفصل الأول: **آراء الإيجي في توحيد الربوبية**، وفيه توطئة، وأربعة مباحث:

توطئة: وتتضمّن التعريف بتوحيد الربوبية عند أهل السنة والجماعة والأشاعرة.

المبحث الأول: إثبات وجود الله تعالى.

المبحث الثاني: إثبات وحدانية الله تعالى.

المبحث الثالث: معرفة الله تعالى.

المبحث الرابع: أول واجب على المكّلف.

الفصل الثاني: **آراء الإيجي في توحيد الأسماء والصفات**، وفيه توطئة، ومبحثان:

التوطئة: وتتضمّن التعريف بتوحيد الأسماء والصفات، وبيان منهج أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات، مع الإشارة الى مذهب الأشاعرة فيه.

المبحث الأول: أسماء الله تعالى.

المبحث الثاني: صفات الله تعالى.

الباب الثاني: آراء الإيجي في النبوّات، واليوم الآخر، والقدَر، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: **آراء الإيجي في النبوّات**، وفيه توطئة، وسبعة مباحث:

التوطئة: وتتضمّن بيان حاجة البشرية للرسالة، ومنزلة الإيمان بالأنبياء والرسل عليهم السلام.

المبحث الأول: التعريف بالنبي.

المبحث الثاني: حكم إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام.

المبحث الثالث: دلائل النبوّة.

المبحث الرابع: المعجزة والكرامة.

المبحث الخامس: العصمة.

المبحث السادس: التفاضل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام.

المبحث السابع: عموم الرسالة المحمدية.

الفصل الثاني: **آراء الإيجي في اليوم الآخر**، وفيه توطئة، وثلاثة مباحث:

التوطئة: وتتضمّن التعريف باليوم الآخر، وأهمّية الإيمان به.

المبحث الأول: البرزخ.

المبحث الثاني: الموقف.

المبحث الثالث: الجزاء.

الفصل الثالث: **آراء الإيجي في القدَر**، وفيه توطئة، وستة مباحث:

التوطئة: وتتضمّن التعريف بالقدَر، وبيان مراتب الإيمان به.

المبحث الأول: الإرادة الكونية القدَرية.

المبحث الثاني: تعليل أفعال الله تعالى.

المبحث الثالث: الواجب على الله تعالى.

المبحث الرابع: التحسين والتقبيح.

المبحث الخامس: خلق أفعال العباد.

المبحث السادس: تكليف ما لا يطاق.

الباب الثالث: آراء الإيجي في بقية مسائل العقيدة، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: **آراء الإيجي في الصحابة ﷺ، والإمامة،** وفيه توطئة، وخمسة مباحث:

التوطئة: وتتضمّن التعريف بالصحابي ﷺ، مع بيان أهمّية الإمامة العظمى.

المبحث الأول: وجوب تعظيم الصحابة ﷺ، والكفّ عن القدح فيهم.

المبحث الثاني: أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ.

المبحث الثالث: التعريف بالإمامة، ووجوب نصب الإمام.

المبحث الرابع: شروط الإمامة، وطرق انعقادها.

المبحث الخامس: إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وتحريم الخروج على الإمام.

الفصل الثاني: **آراء الإيجي في الأسماء والأحكام،** وفيه توطئة، وستة مباحث:

التوطئة: وتتضمّن بيان المقصود بالأسماء والأحكام، وأهمّيتها.

المبحث الأول: التعريف بالإيمان.

المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الثالث: حكم مرتكب الكبيرة.

المبحث الرابع: حكم المخالف للحقّ من أهل القبلة.

المبحث الخامس: التوبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث السادس: التعريف بالكفر، وتفصيل أحكام الكفّار.

الفصل الثالث: **آراء الإيجي في الفِرق المبتدعة،** وفيه توطئة، وثمانية مباحث:

التوطئة: وتتضمّن الإخبار بوقوع الافتراق في الأمّة، وبيان المقصود به، مع النهي عنه.

المبحث الأول: الخوارج.

المبحث الثاني: الشيعة.

المبحث الثالث: المرجئة.

المبحث الرابع: الجبرية.

المبحث الخامس: النجّارية.

المبحث السادس: المشبّهة.

المبحث السابع: المعتزلة.

المبحث الثامن: الأشاعرة.

الخاتمة: وتتضمّن النتائج والتوصيات.

الفهارس.

ثامنًا: مصادر البحث وموارده:

مصادر البحث وموارده متنوّعة -فبالإضافة إلى كتب الإيجي في العقائد وشروحها- يمكن تقسيمها إلى ما يأتي:

القسم الأول: المصادر الأصلية:

والمتمثّلة في كتب التفسير، والحديث وشروحه، والسيرة النبوية، وكتب العقيدة، والفقه وأصوله، وكذا كتب اللغة العربية، والتاريخ والتراجم.

القسم الثاني: مصادر المتكلّمين:

والاستفادة منها في ردود بعضهم على بعض.

القسم الثالث: المراجع المتنوّعة:

والتي غالبًا ما تكون من نتاج العلماء والكتّاب والباحثين في العصور الحديثة، سواء أكانت بحوثًا جامعية أم غيرها.



التمهيد:

التعريف بالإيجي وكتابه:

(المواقف في علم الكلام)

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول: التعريف بالإيجي.**
- **المبحث الثاني: التعريف بكتاب: (المواقف في علم الكلام).**

۞۞۞۞۞۞

المبحث الأول:

التعريف بالإيجي

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عصر الإيجي.**
- **المطلب الثاني: حياة الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عصر الإيجي

عاش الإيجي في الربع الأخير من القرن السابع الهجري، أو النصف الأول من القرن الثامن الهجري -على ما قيل في اختلاف سنة ولادته كما سيأتي- والنصف الثاني من القرن الثامن الهجري، فيكون بذلك علمًا من أعلام القرن الثامن الهجري.

أولًا: الحالة السياسية والاجتماعية:

أقبل القرن الثامن الهجري وما زال العالم الإسلامي يعاني ممّا أحدثه المغول(١) فيه بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ من تخريبٍ وتشريدٍ وقتل.

وظلّ هذا فترة ليست بالقصيرة، ولا سيّما في المشرق الإسلامي الذي كانت تتنازع فيه الأسر المالكة من المغول، والمغول المتركة.

ففي بلاد فارس -موطن الإيجي- كان يتنازع على المُلك والسلطة الأسرة المغولية الإيلخانية(٢) التي قامت على أنقاض الدولة الخوارزمية(٣) وخلافة المستعصم بالله(٤)، وبعض الدويلات الإسلامية،

(١) المغول: هم القبائل التي سكنت هضبة منغوليا شمال صحراء جوبي، وهم صنف من الأتراك، وقد فرضت عليهم البيئة القاسية أن يكونوا مقاتلين أشدّاء، وكانوا مجموعات متناحرة، كثيرة النزاع، يمارسون ضغطًا على الدول المجاورة، ويُدخلون الرعب عليهم بغاراتهم المتكرّرة، وقد بنت الصين سورها العظيم لتتجنّب هجماتهم. انظر: فؤاد بن عبد المعطي الصيّاد، المغول في التاريخ، ط [بدون] (بيروت: دار النهضة العربية،١٩٨٠م)، ١/ ٢٠. محمد بن علي البار، كيف أسلم المغول، ط١ (عمّان: دار الفتح، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م)، ٤٧-٤٨.

(٢) الإيلخانية: مشتقّة من إيلخان، وهي كلمة تركية مركّبة من لفظين، هما: إيل وخان، وإيل بمعنى: تابع، وخان بمعنى: حاكم ومِلِك، وبذلك يكون معنى إيلخان: المِلِك التابع، أي: حاكم إحدى الولايات في الدولة الذي يتبع الخان الأعظم الذي يحكم الدولة كلّها. وقد أُطلق هذا اللقب على بيت هولاكو خان عندما أُسند إليهم حكم إيران، ثم أُلصق بحكام المغول في إيران بعد استقلالهم عن الدولة المغولية الأمّ. انظر: صبحي عبد المنعم، المغول والمماليك السياسة والصراع، ط١ (القاهرة: العربي، ٢٠٠٠م)، ١٧. عبد السلام بن عبد العزيز فهمي، تاريخ الدولة المغولية في إيران، ط [بدون] (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م)، ٤-٥.

(٣) الدولة الخوارزمية: أو الخوارزمشاهية بالفارسية نسبة إلى سلالة تركية مسلمة، حكمت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وغرب إيران ما بين سنة ٤٧٠هـ -٦٢٨هـ، وكانوا أتباعًا إقطاعيين للسلاجقة، ثم أصبحوا حكامًا مستقلّين. ومؤسس الدولة الخوارزمية هو أنوشتكين، وقد بلغت الدولة أقصى حدودها في عهد علاء الدين محمد، ثم انهارت على يد جنكيز خان المغولي. انظر: أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قميحة، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م)، ٢٧/ ١٣٧-٢٠٦. البار، مرجع سابق، ٤١-٤٣. عبّاس بن إقبال الآشتياني، تاريخ إيران بعد الإسلام، ترجمة: محمد بن علاء الدين منصور، ط [بدون] (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٩م)، ٣١٩-٣٤٢.

(٤) هو: عبد الله بن منصور بن محمد الهاشمي، أبو أحمد، المُلقّب بالمستعصم بالله، آخر الخلفاء العباسيين، كان ديّنًا خيّرًا هادئ الطبع مُحبًّا للعلم، ولكنه مع ذلك خائر العزم، واهن الرأي، يجهل أمور السياسة والإدارة والحرب، وقد غزا =

واستمرت قرنًا من الزمن حتى انقرضت في سنة ٧٥٦هـ[(١)]، وهي السنة التي توفي فيها الإيجي، حيث عاصر التطوّرات التي حدثت فيها.

وقد كان حكّام دولة الإيلخانية يدينون بالنصرانية إلى أن أعلن السلطان أحمد تكودار[(٢)] إسلامه، وسعى في نشر الإسلام وإصلاح ما خرّبه المغول، وهدَم كثيرًا من الكنائس والمعابد، ووضع حدًّا للحروب التي كانت بين مغول فارس والمماليك[(٣)][(٤)].

وبعد وفاة السلطان أحمد تكودار انتكست الدولة الإيلخانية، ورجعت إلى النصرانية وخدمة النصرانيين، إلى أن جاء السلطان محمود غازان خان بن أرغون[(٥)] فاعتنق الإسلام وترك الوثنية، وكان

في عهده المغول العراق مرارًا إلى أن سقطت بغداد على يد هولاكو الذي قتله سنة ٦٥٦هـ. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر بن عبد السلام تدمري، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م)، ٤٨/ ٢٥٨-٢٦٢. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٣٢- ٤٣٨.

(١) انظر: فهمي، مرجع سابق، ٤-٥.

(٢) هو: أحمد تكودار بن هولاكو خان، السلطان الإيلخاني، كان نصرانيًا ثم أسلم، وبدّل الإلخانية إلى سلطنة، وكان كريمًا ينفق أمواله على أقربائه وجند جيشه، وقد بلغ المسلمون في عهده شأنًا عظيمًا، كان بينه وبين ابن أخيه الأمير أرغون صراعٌ بسبب الحكم، ممّا أدّى إلى قتله سنة ٦٨٣هـ. انظر: أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: عبد القادر زكّار، ط [بدون] (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨١م)، ٤/ ٤١٨. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٤٩-٤٥٢.

(٣) المماليك: في الأصل أرقّاء من مختلف الأجناس والقوميات وإن كان العنصر التركي غالبًا عليهم، جلبهم الفاطميون إلى مصر في القرن الرابع الهجري، ثم سلاطين الأيوبيين، واستُخدموا في الجندية وحماية السلطان، ثم انقلبوا على أسيادهم وسيطروا على الحكم، وهم طائفتان:

الطائفة الأولى: المماليك البحرية: وأغلبهم من الترك والمغول، جلبهم الأيوبيون، وأسكنوهم بجزيرة الروضة بالنيل، ولذلك سُمّوا: البحرية، وحكموا من سنة ٦٤٩-٧٨٤هـ.

الطائفة الثانية: المماليك البرجية: وهم أرقّاء شراكسة استخدمهم السلطان قلاوون لحراسة ملكه، وأسكنهم بأبراج قلعة القاهرة، ولذلك سُمّوا: البرجية، وحكموا من سنة ٧٨٤-٩٢٣هـ، وكانت نهايتهم على يد السلطان سليم العثماني الذي أسقط الدويلات القطرية بالشام ومصر والجزيرة، وضمّها إلى الخلافة العثمانية.

انظر: إبراهيم بن علي الطرسوسي، تحفة التُرك فيما يجب أن يعمل في المُلك، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٧٨. محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ط [بدون] (بيروت: دار النفائس، ت [بدون])، ٨٣-٩٧.

(٤) انظر: الآشتياني، مرجع سابق، ٤٤٩-٤٥٢. عبد المنعم، مرجع سابق، ٢٦-٢٩. فهمي، مرجع سابق، ١٦٦-١٧٠.

(٥) هو: محمود غازان خان بن أرغون، السلطان الإيلخاني وحاكم خراسان، كان رجلًا عاقلًا خبيرًا بالحرب، وقد بذل عمره في الدعوة إلى الإسلام، وكان شديد الميل لمعرفة تاريخ السلاطين وأخلاقهم، يؤثر أهل الأدب والحكمة ويجالسهم، شديدًا في عقوبة المخطئين، مولعًا بتشييد الأبنية، وقد وضع عدّة قواعد لتحسين إدارة أمور الدولة، توفي سنة ٧٠٣هـ. انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ٤/ ٤١٨-٤١٩. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٦٥-٤٧٥.

أول أمر أصدره إلزام جميع المغول في المملكة بدخول الإسلام، وقطع كلّ صلة له مع مغول الصين.

وبذلك دخلت مغول إيران مرحلة جديدة سادها حكم إيلخانات مسلمين حتى نهاية حكم المغول سنة ٧٥٦هـ، فانتشر الإسلام، وأصبح المسجد مركزًا من مراكز العلم والعلماء، وأُنشئت المدارس، وحصل الوئام بين المغول والمماليك[١].

وقد اهتمّ سلاطين الدولة الإيلخانية بمرافق الدولة ومنشآتها[٢]، وكان منهم من يجلس بنفسه لتلقّي شكايات أهل مملكته، ويصلهم بالهدايا بعد كلّ صلاة[٣]، وكانت المحال التجارية لا تُقفل أبوابها أثناء الليل؛ لصرامة النظام آنذاك، وأمن الناس على أموالهم[٤].

والخلاصة:

أن المتتبّع للأوضاع السياسية والاجتماعية في دولة المغول يجد أثر الإسلام واضحًا على هؤلاء القوم، حيث حوّلهم من شعب لا همّ له سوى القتل والتدمير إلى شعب متمدّن متحضّر، وذلك بعد أن دخل حكّامه في الإسلام، وأوجدوا مجالًا رحبًا وواسعًا لتعاليمه، وعملوا على إحياء كثيرٍ من الشعائر الدينية، والاهتمام بإقامتها والدعوة إليها، فأخذوا بالنهوض بحضارةٍ جديدة على مستوى جميع الميادين والمجالات.

ثانيًا: الحالة الفكرية والعلمية:

لقد نشطت الحالة الفكرية والعلمية في القرن الثامن الهجري نشاطًا ملحوظًا؛ إذ زخرت بكثرة العلماء الذين كانت لهم الهيبة لدى العامّة والخاصّة، حيث كانوا يتمتّعون بمكانة لدى غالبية الناس تكاد تفوق مكانة الأمراء والسلاطين ممّا دفعهم إلى الاهتمام بتحصيل العلوم.

وفي هذا العصر أيضًا كثُرت التصانيف في مختلف العلوم، وشملت جميع المعارف الإنسانية، وأبدع العلماء، وأغنوا المكتبة الإسلامية في شتّى مجالات العلوم الشرعية، فكان منهم المفسّر، والمحدّث، والفقيه، والأصولي، واللغوي، والبلاغي؛ ممّا يدلّ على سعة علمهم وشموله.

---

(١) انظر: الآشتياني، مرجع سابق، ٤٥٩-٤٧٥. عبد المنعم، مرجع سابق، ٣٣-٣٧. فهمي، مرجع سابق، ١٩٠-٢١٤.

(٢) انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ٥/ ٣٣٢. السيد بن الباز العريني، المغول، ط [بدون] (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٣٣٣.

(٣) انظر: محمد بن عبد الله اللواتي، رحلة ابن بطوطة، تحقيق: محمد بن عبد المنعم العريان، ط١ (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٧م)، ١/ ٣٧٧-٣٧٨.

(٤) انظر: سعد بن محمد الغامدي، المجتمع المغولي ضوابطه وقوانينه، ط١ (الرياض: مطابع الشريف، ١٤١٠هـ=١٩٩٨م)، ١٤٤-١٤٥.

وممّا ساعد على نشاط الحركة العلمية وازدهارها:

تشجيع السلاطين والوزراء: كأبي سعيد بهادر خان(١)، وغياث الدين(٢) خندابنده(٣) للعلم والعلماء؛ لأنهم كانوا يرون في ذلك بناء دولتهم وتثبيت سلطانهم، وذلك من إجراء الصدقات والأموال على طلبة العلم، وبناء المدارس، وجعل الأوقاف عليها، وإنشاء المكتبات وخزانات الكتب.

ولمعرفة مدى انتشار الحركة العلمية وازدهارها في الفترة الزمنية التي عاش فيها الإيجي؛ يحسن ذكر المراكز العلمية في تلك الفترة، وأهمّ العلماء الذين ظهروا فيها، والتنافس الشديد في الحركة التأليفية، وفيما يأتي بيان ذلك:

١- انتشار المراكز العلمية من جوامع ومدارس ومكتبات:

وهذه المراكز العلمية كان يتولّى أمرها بعض الأمراء والسلاطين والعلماء، ولها تمويل دائم منهم، أو أوقاف مخصّصة لها.

وقد اهتمّ الحكّام المسلمون في بلاد فارس بإنشاء المراكز العلمية في تلك الفترة، فظهرت كثير من الجوامع والمدارس في السلطانية(٤) وشيراز(٥)

---

(١) هو: أبو سعيد بهادر خان بن محمد خندابنده أولجاتيو الإيلخاني، تولّى الحكم وهو لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره، وكان من أهل السنة والجماعة، مُحبًّا للعلم والعلماء، وقد ساد في عصره الأمن والاستقرار، وبعد وفاته سنة ٧٣٦هـ اتجهت أسرة الإيلخانات نحو الانهيار وانقسمت البلاد، وقام في حكمها المتغلّبون من المغول والأمراء المحلّيون. انظر: الآشتياني، مرجع سابق، ٤٨٥-٤٨٧. فهمي، مرجع سابق، ٢٢٠-٢٢١.

(٢) هو: غياث الدين محمد بن رشيد الدين بن فضل الله، كان رجلًا سليم الصدر، ومن الوزراء الذين خلّدوا اسمهم بالخير في تاريخ إيران، أجلّ أهل العلم والأدب، وكان يصلهم بالصلات القيّمة، وأنشأ جمع من الأفاضل الكتب والمنظومات باسمه، قُتل في سنة ٧٣٦هـ. انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ٧/ ٢٩٥-٢٩٦. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٩٧-٤٩٨.

(٣) خندابنده: هذا لقب أطلقه الشيعة على السلطان محمد أولجاتيو، ويعني بالفارسية: عبد الله؛ وذلك بسبب تعلّقه بمذهبهم الشيعي ونصرته وتعصّبه له، وكان لذلك آثار سيئة على مملكته، ولمّا شعر بخطورة ذلك أعاد ذكر الخلفاء الأربعة ﷺ في الخطبة، ودوّن أسماءهم على السكّة. انظر: الآشتياني، مرجع سابق، ٤٧٦. فهمي، مرجع سابق، ٢١٦-٢١٧.

(٤) السلطانية: هي عاصمة القبائل المغولية الإيلخانية، وتقع المدينة في مقاطعة زنجان، وقد أنشأها غازان خان في أواخر عمره إلّا أن الأجل لم يمتدّ به، فاقتفى أثره ابنه محمد وأتمّها في عشرة أعوام، وأنشأ بها الكثير من المساجد والمدارس والأسواق، ولكنها لم تدم طويلًا. انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد بن عبد المعيد ضان، ط٢ (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية،١٣٩٢هـ=١٩٧٢م)، ٥/ ١١٣. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٧٦-٤٧٨.

(٥) شيراز: مدينة إيرانية مشهورة في منطقة فارس، صحيحة الهواء، عذبة الماء، كثيرة الخيرات، وهي مدينة إسلامية بناها محمد بن القاسم ابن عم الحجّاج بن يوسف الثقفي، تشتهر بصناعاتها الفاخرة ومساجدها الإسلامية. انظر: محمد بن عبد الله الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إ. لافي بروفنصال، ط٢ (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م)، ٣٥١. يحيى شامي، موسوعة المدن العربية والإسلامية، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م)، ٢٦٨-٢٧١.

وتبريز[1]، وغيرها من المدن[2].

وكذلك الحال في سائر أنحاء العالم الإسلامي، فقد انتشرت في القرن الثامن الهجري المراكز العلمية، وهي على النحو الآتي:

أ) المساجد والجوامع:

بعد زوال الخلافة العباسية من بغداد سنة ٦٥٦هـ؛ انتقلت النهضة العلمية إلى بلاد مصر والشام، ورغم ما كان فيهما من مراكز علمية إلّا أن شأنهما ازداد أيام دولة المماليك حين أقاموا خلافتهم بمصر، وقد برزت عدّة مساجد وجوامع في هذا القرن[3].

ب) المدارس:

أول مدرسة أُنشئت في العالم الإسلامي هي مدرسة نيسابور[4] التي بناها أهلها، وسمّوها: المدرسة البيهقية[5]، وفي سنة ٤٥٩هـ تمّ بناء المدرسة النظامية ببغداد[6]، ثم تتابع الناس بعد ذلك في بناء المدارس في شرق البلاد وغربها.

---

(١) تبريز: من كبريات مدن إيران، وتعدّ من أهم الحواضر والمدن الصناعية فيها، وتشتهر بصناعة السجاد الفاخر، وهي مدينة عامرة حسناء، ذات أسوار محكمة. انظر: الحموي، معجم البلدان، ٢/ ١٣. شامي، مرجع سابق، ٢٦١-٢٦٢.

(٢) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٤٢/ ٤٠٤-٤٠٥. أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ١/ ٢٥٧. عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ)، ١/ ١٧٠. الآشتياني، مرجع سابق، ٤٧٧.

(٣) من أبرزها: جامع عمرو بن العاص والجامع الأزهر، وكلاهما بمصر، والجامع الأموي بالشام، وجامع المدينة بالعراق، وجامع قرطبة بالأندلس. انظر: أحمد الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ٤/ ٢٦١. علي بن أبي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٥/ ٢٧٩. القلقشندي، مرجع سابق، ٥/ ٣٧٦. أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٤/ ٥١. يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط [بدون] (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ت [بدون])، ١/ ٦٦-٧١.

(٤) نيسابور: مدينة إيرانية عظيمة، وهي عاصمة خراسان قديمًا، فتحها الخليفة عثمان بن عفّان ﷺ، وتُعدّ من أعظم مراكز الحضارة الإسلامية، ومعدن الفضلاء، ومنبع العلماء، وقد عُرفت بمدرستها النظامية، كما تشتهر بزراعتها وصناعتها المتطوّرة. انظر: الحموي، معجم البلدان، ٥/ ٣٣١-٣٣٣. شامي، مرجع سابق، ٢٨٦-٢٨٨.

(٥) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٣٠٠.

(٦) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٠/ ٢٩٤.

والباحث في الكتب التي أرّخت لمصر والشام في القرن الثامن الهجري يتبيّن له أنهما كانتا زاخرتين بالمدارس والمعاهد العلمية التي كانت ملاذًا للطلاب والشيوخ، وأنه تخرّج ودرّس فيها عدد لا يُحصى من العلماء الذين برزوا في فنون العلم وفروعه العديدة(١).

ج) خزائن الكتب (المكتبات):

كان لخزائن الكتب (المكتبات) دور مهمّ في نشاط الحركة العلمية والفكرية في هذا القرن، وكان يشرف على هذه المكتبات موظف يُطلق عليه اسم: خازن الكتب(٢)، وتُقدّم هذه المكتبات خدماتها لطلاب العلم في كلّ مكانٍ من بلاد المسلمين.

٢- نبوغ جماعة من العلماء الذين ذاع صيتهم وعلا ذكرهم بين أقرانهم:

من مظاهر ازدهار الحياة العلمية في القرن الثامن الهجري بروز كوكبة من مشاهير العلماء.

ومن أشهرهم:

أ) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، أبو العباس، شيخ الإسلام وعلم الأعلام، أقبل على العلوم في صغره، فبرع في أصول الدين وفروعه، امتحن وأُوذي مرات عدّة، من مصنّفاته: (بيان تلبيس الجَهمية)، و(درء تعارض العقل والنقل)، توفي معتقَلًا بقلعة دمشق سنة ٧٢٨هـ(٣).

ب) يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزّي، أبو الحجاج، جمال الدين، حامل راية السنة والجماعة، وإمام الحفّاظ، برع في عدّة فنون، خاصّة علم معرفة الرجال وطبقاتهم، من تصانيفه: (تحفة الأشراف

---

(١) ومن أشهر مدارس مصر: المدرسة الصلاحية، والمدرسة الكاملية، والمدرسة الظاهرية، والمدرسة المنصورية، والمدرسة الناصرية.
ومن أشهر مدارس الشام: المدرسة الأمينية، والمدرسة الظاهرية البرّانية، والمدرسة العادلية الكبرى، والمدرسة الصالحية.
انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ٣/ ٤١٥. المقريزي، المواعظ والاعتبار، ٤/ ٢١٩. النعيمي، مرجع سابق، ١/ ١٣٢-١٥٤، ٢٥٠-٢٥٢، ٢٥٧-٢٦٣، ٢٧١-٢٣٩،٢٧٨-٢٤٦. عبد الحيّ بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، ط١ (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ)، ٥/ ٣٠٧.

(٢) انظر: سعيد بن عبد الفتّاح عاشور، بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، ط [بدون] (د ن [بدون]، ١٩٧٧م)، ٤٥٢.

(٣) انظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدّرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، ط١ (القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م). خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ط [بدون] (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م)، ٧/ ١١-٢١. عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الذّيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ=١٩٥٢م)، ٢/ ٣٨٧-٤٠٨.

بمعرفة الأطراف)، و(تهذيب الكمال في أسماء الرجال)، توفي سنة ٧٤٢هـ[١].

ج) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، شمس الدين، كان عابدًا زاهدًا ورعًا، محدّث العصر، وخاتمة الحفّاظ، ومؤرّخ الإسلام، وقد أفتى وناظر ودرس وناب في الحكم، من تصانيفه: (تاريخ الإسلام)، و(سير أعلام النبلاء)، توفي سنة ٧٤٨هـ[٢].

د) محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، أبو عبد الله، والشهير بابن قيّم الجوزية، إمام محقّق متقن، تفقّه على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان من عيون أصحابه، كما تفنّن في علوم الشريعة، وكان له فيها اليد الطولى، ومصنّفاته سائرة مشهورة، منها: (زاد المعاد)، و(مدارج السالكين)، توفي سنة ٧٥١هـ[٣].

هـ) إسماعيل بن عمر بن كثير البُصْرَوي، أبو الفداء، فقيه متفنّن، ومحدّث متقن، ومفسّر نقّال، له تصانيف مفيدة، منها: (البداية والنهاية)، و(تفسير القرآن العظيم)، توفي سنة ٧٧٤هـ[٤].

هؤلاء بعض العلماء الذين ظهروا في هذا القرن، وغيرهم كثير[٥].

٣- التنافس الشديد في الحركة التأليفية:

أدّى النشاط الفكري والعلمي إلى تقدّم العلوم في مختلف فروعها، ولم يقتصر ازدهار العلوم على

(١) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، معجم محدّثي الذهبي، تحقيق: روحية بنت عبد الرحمن السويفي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م)، ١٩٩-٢٠٠. تاج الدين بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح بن محمد الحلو ومحمود بن محمد الطناحي، ط٢، (القاهرة: دار هجر، ١٤١٣هـ)، ١٠/ ٣٩٥-٤٠١.

(٢) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٩/ ٩٧-٩٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ٣٠٣-٣٠٤.

(٣) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، من ذيول العِبر، تحقيق: صلاح الدين المنجّد، ط [بدون] (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ت [بدون])، ٢٨٢-٢٨٣. ابن رجب، الذّيل على طبقات الحنابلة، ٢/ ٤٤٧-٤٥٢.

(٤) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، المعجم المختصّ بالمحدّثين، تحقيق: محمد بن الحبيب الهيلة، ط١ (الطائف: مكتبة الصدّيق، ١٤٠٨هـ)، ٧٤-٧٥. محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ١/ ١٥٣.

(٥) مثل:

- محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، شيخ الإسلام، سمع الكثير، واشتغل وأفتى ودرّس، وأخذ أكثر علومه بالقاهرة، جمع بين القضاء والخطابة، وكان له شعر حسن، من آثاره العلمية: (تذكرة السامع والمتكلّم في آداب العالم والمتعلّم)، و(غرر البيان لمبهمات القرآن)، توفي سنة ٧٣٣هـ. انظر ترجمته: الذهبي، معجم محدّثي الذهبي، ١٤٣-١٤٤. أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ بن عبد العليم خان، ط١ (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ)، ٢/ ٢٨٠-٢٨٢.
- محمد بن يوسف بن علي الغرناطي، أبو حيّان، عالم الديار المصرية، أخذ عن علماء الأندلس ومصر، وعني بالتفسير والحديث والفقه، كما حمل لواء العربية حتى أضحى شيخ النحاة، من مؤلّفاته: (تفسير البحر المحيط)، و(نهاية الإغراب في التصريف والإعراب)، توفي سنة ٧٤٥هـ. انظر ترجمته: الذهبي، معجم محدّثي الذهبي، ١٧٩. الذهبي، من ذيول العِبر، ٢٤٣-٢٤٤.

العلوم الشرعية فحسب، بل صاحب ذلك تطوّرٌ في فنون شتّى.

فقد ظهر في هذا القرن الكثير من المؤلّفات في كلّ فن من فنون العلم المختلفة حتى غدا ذلك ميزة يتميّز بها هذا العصر، خاصّةً أن بعض علماء المسلمين في هذا الوقت رأى أنه من الواجب عليه الانكباب على الاطّلاع والقراءة والتأليف والبحث عن كتب السابقين؛ لإعادة شيء من تراث سلفهم الصالح ﵏، الذي فُقد واندرس بسبب عبث المغول به أثناء غزوهم لبلاد المسلمين.

وسوف يُقتصر في التمثيل على جانب الكتب الشرعية، واللغة العربية، والعلوم الاجتماعية:

أ) القرآن الكريم وعلومه:

اهتمّ علماء هذه الحقبة من الزمن بالقرآن الكريم وعلومه، فهو كتاب الله تعالى، والمصدر الأول للتشريع الإسلامي، فاشتغلوا به حفظًا، وتفسيرًا، ودراسةً لأحكامه.

ومن أبرز المؤلّفات في علوم القرآن الكريم:

١- (المُجيد في إعراب القرآن المَجيد)(١).

٢- (التبيان في أقسام القرآن)(٢).

٣- (الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم)(٣).

٤- (تفسير القرآن العظيم)(٤).

٥- (البرهان في علوم القرآن)(٥).

ب) علوم الحديث:

كثُر في هذا العصر حفّاظ حديث رسول الله ﷺ، والحافظ: يُطلق على من يعتني بحفظ الحديث النبوي(٦)؛ إذ يتوقّف قبول العمل به على صحّة الإسناد المتّصل بالرسول عليه الصلاة والسلام، ولا طريق لاستيعاب ذلك سوى بالحفظ.

---

(١) للسفاقسي، ت ٧٤٢هـ.

(٢) لابن القيّم.

(٣) لتقي الدين السبكي، ت ٧٥٦هـ.

(٤) لابن كثير.

(٥) للزركشي، ت ٧٩٤هـ.

(٦) الحافظ في مصطلح علم الحديث: هو من حفظ مئة ألف حديث متنًا وإسنادًا ولو بتعدّد الطرق والأسانيد، أو من روى ووعى ما يحتاج إليه. وقيل: من عرف شيوخه وشيوخ شيوخه طبقة بعد طبقة، بحيث يكون ما يعرفه من كلّ طبقة أكثر ممّا يجهله.

أمّا المحدّث: فهو من اشتغل بالحديث رواية ودراية، واطّلع على كثيرٍ من الرواة والروايات في عصره، وتميّز في ذلك حتى عُرف فيه خطّه، واشتهر فيه ضبطه.

=

ومن المؤلّفات في هذا الفن:

١- (المنهل الراوي في مختصر علوم الحديث النبوي)(١).

٢- (رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام)(٢).

٣- (ميزان الاعتدال في نقد الرجال)(٣)

٤- (الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث)(٤).

٥- (التذكرة في الأحاديث المشتهرة)(٥)

٦- (جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلِم)(٦)

٧- (المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار)(٧).

٨- (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد)(٨).

ج) علم الفقه:

ظهر في هذه الفترة أسماء علماء كُثر، اشتغلوا بهذا العلم في مختلف المذاهب، فأسّسوا مدارسه، وأصّلوا مسائله، وقعّدوا قواعده، ولهم مصنّفات مشهورة، تنوّعت ما بين تآليف مفردة، وشروح، ومختصرات، ومنظومات، ومناظرات أصولية، وما إلى ذلك.

ومن أهمّها:

١- (العدّة في شرح عمدة الفقه)(٩).

انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: علي بن حسن عبد الحميد، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ٢/ ٤٣٣. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، ط٢ (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٤١٥هـ)، ١/ ٣٧-٣٨. محمد بن عبد الرؤوف المناوي، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م)، ٢/ ٤٢١.

(١) لابن جماعة.

(٢) للفاكهاني، ت٧٣٤هـ.

(٣) للذهبي.

(٤) لابن كثير.

(٥) للزركشي.

(٦) لابن رجب، ت ٧٩٥هـ.

(٧) للعراقي، ت ٨٠٦هـ.

(٨) للهيثمي، ت ٨٠٧هـ.

(٩) لابن تيمية.

٢- (القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية)[١].

٣- (الابتهاج في شرح المنهاج)[٢].

٤- (الفروع)[٣].

٥- (خلاصة النهاية في فوائد الهداية)[٤].

د) علم أصول الدين:

القسم الأول: علم أصول الدين كما يراه أهل السنة والجماعة:

علم أصول الدين اسم من الأسماء الشرعية الواردة على ألسنة السلف الصالح ﭫ، والتي اصطلحوا عليها لتدلّ بمفهومها ومدلولها وألفاظها على عقيدة أهل السنة والجماعة.

وهذا العلم أشرف العلوم، وهو يبحث عن الركائز والأسس التي يقوم عليها الدين الإسلامي، والمتمثّلة في أصول الإيمان الستة المذكورة في نصوص الوحي من الكتاب العزيز والسنة النبوية:

قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾[٥].

وقال ﷻ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[٦].

وعن عمر بن الخطّاب ﭬ أن رسول الله ﷺ أجاب جبريل ﭺ حين سأله عن الإيمان بقوله: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»[٧].

وقد اهتمّ أهل السنة والجماعة بهذا العلم عرضًا وتقريرًا وتأصيلًا وتقعيدًا؛ إذ كان لهم منهج مميّز ساروا عليه في تلقّي العقيدة والاستدلال عليها، ويتّضح فيما يأتي:

١- الاعتماد على الكتاب العزيز والسنة النبوية؛ مصدرين معصومين، ولذلك يسلّمون لنصوص الشرع الثابتة، ولا يعوّلون على غير الوحي في أصول الدين.

---

(١) لابن جزَيّ، ت ٧٤١هـ.

(٢) لتقي الدين السبكي.

(٣) لابن مفلح، ت ٧٦٣هـ.

(٤) للقونوي، ت٧٧١هـ، وقيل: ٧٧٧هـ.

(٥) سورة البقرة، من الآية: ١٧٧.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

(٧) صحيح البخاري، ح ٣٦، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١/ ٢٧. صحيح مسلم، ح ٨، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان،١/ ٣٧. واللفظ له.

٢- الإيمان بأن كلّ نصوص الصفات والغيبيات من المحكم، وأنه حقّ على مراد الله تعالى، وأن توهّم الاشتباه إنما يكون في مفهوم الناس وعقولهم القاصرة، وخوضهم في الكيفيات التي لا يعلمها إلّا الله سبحانه.

٣- الإيمان بأن الأدلّة الشرعية قطعية الدلالة، ولذلك يمنعون التأويل(١) والمجاز(٢) في الصفات والغيبيات؛ لأنه رجم بالغيب، وقول على الله تعالى بغير علم، واستسلام للأوهام والظنون.

٤- الاعتماد في مسائل العقيدة على الأحاديث الصحيحة، وردّ ما عدا ذلك.

٥- تقرير العقيدة بالأدلّة الشرعية الثابتة والقواعد المستنبطة منها، مع إيرادها للاعتماد لا الاعتضاد.

---

(١) التأويل: لفظ يُستعمل في ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

المعنى الثاني: تفسير الكلام وبيان معناه، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسّرين.

المعنى الثالث: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، وهذا الذي عناه أكثر من تكلّم من المتأخّرين في نصوص الصفات.

انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ١/ ١٤. أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيّم، تحقيق: زهير الشاويش، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ)، ٢/ ١٣.

(٢) المجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له في الأصل؛ لعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

وقد اختلف العلماء في أصل وقوع المجاز وثبوته في اللغة والقرآن الكريم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المنع مطلقًا، وهو قول المحقّقين من العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم.

القول الثاني: الجواز والوقوع مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور.

القول الثالث: المنع في القرآن الكريم وحده، وهو قول بعض العلماء: منهم داود بن علي، وابن خويز منداد، وأبو عبد الله بن حامد.

وقد اتّخذ أهل التعطيل المجاز مطيّةً لهم في تحريف نصوص الصفات التي زعموا أنها موهمة للتشبيه.

انظر تعريف المجاز: علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ٢٥٧. محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، تحقيق: محمد بن رضوان الداية، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ)، ٦٣٧.

وانظر أقوال العلماء في المجاز: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإيمان، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ)، ٧٤-٧٥. محمد بن محمد بن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجَهمية والمعطّلة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ط١ (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م)، ٢/ ٦٩٦-٦٩٩. محمد بن النجّار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، ط٢ (مكة المكرمة: مطابع جامعة أمّ القرى، ١٤١٣هـ)، ١/ ١٩٢.

٦ – الاعتقاد بأن كلّ محدثة في الدين بدعة، وأن كلّ بدعة ضلالة[١].

ومن أشهر المؤلّفات على منهج أهل السنة والجماعة في هذا الفن:

١ –(الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح).

٢ –(منهاج السنة النبوية)[٢].

٣ –(الأربعين في صفات ربّ العالمين).

٤ –(العلوّ للعليّ الغفّار)[٣].

٥ –(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدَر والحكمة والتعليل).

٦ –(هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى)[٤].

٧ –(شرح العقيدة الطّحاوية)[٥].

القسم الثاني: علم أصول الدين كما يراه أهل الكلام:

شاع عند المتكلّمين تسمية علم أصول الدين: بعلم الكلام[٦]، ولا شكّ أن هذه التسمية خاطئة؛ إذ ليس لها أصل من كتابٍ ولا سنة، ولا أثرٍ عن أحدٍ من سلف هذه الأمّة، بل هي من إطلاقات المتكلّمين.

وعلم الكلام يهتمّ بالبحث عن ذات الله تعالى، وأفعاله في الدنيا والآخرة، وأحكامه فيهما، والثواب والعقاب، وغيرها من الأمور[٧].

وهذا العلم علم مبتدَع، يقوم على التقوّل على الله تعالى بغير علم، ويخالف منهج السلف الصالح ﷺ في تقرير العقائد، وبيان ذلك على النحو الآتي:

١ – الاعتماد والتعويل على العقل مصدرًا للتلقّي والاستدلال، مع ردّ النصوص الشرعية التي تخالف أصولهم المبتدعة.

٢ – الزعم بظنّية الأدلّة الشرعية، وأن معقولاتهم وأوهامهم قطعية الدلالة، ولذلك يعتمدون على

(١) انظر: سهل بن رفاع العتيبي، المنهج الكلامي ملامحه وآثاره على مناهج التعليم الديني المعاصر في العالم الإسلامي، ط [بدون] (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م)، ٢١-٢٢.

(٢) لابن تيمية.

(٣) للذهبي.

(٤) لابن القيّم.

(٥) لابن أبي العزّ الحنفي، ت ٧٩٢هـ.

(٦) سيأتي التعريف به.

(٧) انظر: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، ط [بدون] (بيروت: عالم الكتب، ت [بدون])، ٧.

التعطيل[1] والتأويل والمجاز في صفات الله تعالى والغيبيات.

٣- الادّعاء بأن نصوص الصفات والغيبيات من المتشابه، وأن مناهجهم وقواعدهم العقلية هي المحكمة.

٤- الاعتماد في كثيرٍ من المسائل العقدية على ما لم تثبت صحّته من الأحاديث النبوية كالضعيف والموضوع.

٥- تعظيم الطرق الفلسفية[2] في تقرير العقيدة والحكم على الغيبيات، والتي تقوم على تجهيل الأنبياء عليهم السلام، ومعارضة ما جاؤوا به من الحقّ[3].

وقد نتج عن هذا لوازم باطلة، من أهمّها:

الاستدراك على الشرع، وذلك بالاعتماد في تقرير العقيدة على التأويلات والعقليات والمحدَثات دون النصوص الشرعية، مع صرف أوجه دلالة النصوص الشرعية في غير المعاني الحقّة التي دلّت عليها.

---

(١) التعطيل: هو إنكار ما أثبته الله تعالى لنفسه من الأسماء والصفات، سواء كان كلّيًا: وهو تعطيل التكذيب والجحود، وهذا كفر، أو جزئيًا: وهو تعطيل التأويل، وهذا هو معترك الخلاف بين العلماء، هل يُحكم على صاحبه بالكفر أو لا؟.

وهذا النوع في الحقيقة فيه تفصيل: فأحيانًا يكون الإنسان مبتدعًا غير كافر، وأحيانًا يكون مبتدعًا كافرًا حسب ما تقتضيه النصوص الشرعية في ذلك.

انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط١ (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)، ٣/ ٢٩٢. محمد بن قيّم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطّلة والجَهمية، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ٤٣. محمد بن صالح العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، خرّج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فواز الصميل، ط٦ (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ)، ١/ ٩١. محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط٧ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٣هـ)، ١/ ١٧٥-١٧٦. عامر بن عبد الله فالح، معجم ألفاظ العقيدة، ط١ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ٩٢.

(٢) الفلسفة: لفظة مركّبة من كلمتين يونانيتين، هما:

- فيلو أو فيلا، ومعناهما: المحبة أو الإيثار.
- سوفيس أو سوفيا، ومعناهما: الحكمة.

والفيلسوف: هو محب الحكمة أو المؤثر للحكمة، وقد صار في عرف كثيرٍ من الناس مختصًّا بمن خرج عن ديانات الأنبياء عليهم السلام، ولم يذهب إلّا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه.

ومن معتقدات الفلاسفة: أن العالم قديم، وإنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وحشر الأجساد، إلى غير ذلك من الاعتقادات الباطلة.

انظر: محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٥هـ=١٩٦٦م)، ٣٠٧-٣٠٩. محمد بن قيّم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ٢/ ٢٥٦-٢٦٣. فالح، مرجع سابق، ٣٠٧.

(٣) انظر: العتيبي، مرجع سابق، ٢٠-٢١.

ومن أشهر المؤلّفات في علم الكلام:

١ - (التسديد في شرح التمهيد)(١).

٢ - (شرح شمسية أصول الدين)(٢).

٣ - (زبدة الكلام في علم الكلام)(٣).

٤ - (القلائد في شرح العقائد)(٤).

٥ - (المواقف في علم الكلام)(٥).

هـ) علوم اللغة العربية:

تعد اللغة العربية من العلوم الأساسية للعلوم الشرعية، وهي علوم كثيرة ومتنوّعة، أكثرها استعمالًا في العلوم الشرعية: النحو، والصرف، والأدب، والبلاغة.

وقد حظيت باهتمام علماء المسلمين في كلّ عصر؛ لأنها لغة الكتاب العزيز والسنة النبوية.

ومن المؤلّفات التي أسهمت في هذا الفن:

١ - (لسان العرب)(٦).

٢ - (النجاح الآتي تلو المراح)(٧).

٣ - (شرح قطر الندى وبلّ الصدى)(٨).

٤ - (الفصول المفيدة في الواو المزيدة)(٩).

٥ - (صبح الأعشى في صناعة الإنشاء)(١٠).

و) علم التاريخ:

لم يقلّ شأن علم التاريخ عن باقي العلوم، بل نال اهتمام الملوك والأمراء، حيث قام علماء التاريخ بتدوين أعمال ملوكهم، وطبقات علمائهم، كما قام قسم منهم بتدوين مدنهم وأحوالها.

---

(١) للسغناقي، ت ٧١٤هـ.

(٢) لابن شرف شاه، ت ٧١٥هـ.

(٣) لصفي الدين الهندي، ت ٧١٥هـ.

(٤) للقونوي.

(٥) للإيجي.

(٦) لابن منظور، ت٧١١هـ.

(٧) للسغناقي.

(٨) لابن هشام، ت ٧٦١هـ.

(٩) للعلائي، ت ٧٦١هـ.

(١٠) للقلقشندي، ت ٨٢١هـ.

ومن أشهر المؤلّفات في هذا العلم:

١- (البداية والنهاية)[١].

٢- (المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار)[٢].

٣- (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)[٣].

ولا شكّ أن هذه الفترة المزدهرة بالعلوم والمعارف كان لها عظيم الأثر في الإفادة والتحصيل لمن عاش فيها من أهل العلم وطلابه.

ثالثًا: علم الكلام في عصر الإيجي، وموقف السلف الصالح ﷺ منه:

أ) علم الكلام في عصر الإيجي:

إن من المناسب قبل البدء بالحديث عن حالة علم الكلام في العصر الذي عاش فيه الإيجي -وهو القرن الثامن الهجري- بيان المقصود بعلم الكلام.

اختلف المتكلّمون في تعريف علم الكلام، وسيُكتفى هنا بذكر ثلاثة تعريفات مهمّة لهذا العلم، وهي:

١- تعريف الإيجي له بقوله: "علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبه"[٤].

٢- ويعرّفه تلميذه التفتازاني[٥] بقوله: "العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلّتها اليقينية"[٦].

وواضح أن علم الكلام -حسب التعريفين المذكورين- يشمل كلام المعتزلة[٧] وسائر أهل الضلالة المنسوبين إلى الملّة أيضًا.

---

(١) لابن كثير.

(٢) للمقريزي، ت ٨٤٥هـ.

(٣) لابن حجر العسقلاني، ت ٨٥٢هـ.

(٤) الإيجي، المواقف، ٧.

(٥) هو: مسعود بن عمر التفتازاني الفارقي، المعروف بسعد الدين، أشعري العقيدة، وكان من كبار تلامذة الإيجي ومن علماء الشافعية، فاق في النحو والمنطق والمعاني والبيان والكلام، ورحل إليه الطلبة من أمكنة عدّة، من آثاره العلمية: (شرح العقائد النسفية)، و(شرح المقاصد)، توفي سنة ٧٩٢هـ. انظر: الشوكاني، البدر الطالع، ٢/ ٣٠٣-٣٠٥. أحمد بن محمد الداودي، طبقات المفسّرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ٣٠١-٣٠٢.

(٦) مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ط١ (باكستان: دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ=١٩٨١م)، ١/ ٦.

(٧) المعتزلة: هم أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومن سلك سبيلهم، وقد سُمّوا بذلك؛ لاعتزالهم مجلس الحسن البصري.

وهم على فرق شتّى، وكلّهم متّفقون على خمسة أصول، وهي: =

٣- وأمّا ابن خلدون(١) فيعرّفه بقوله: "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"(٢).

ويظهر من التعريفات السابقة لعلم الكلام التقارب من حيث المعنى، فكلّها كانت تدلّ على ما يأتي:

١- أن علم الكلام عند أصحابه يُقصد به: العلم بالعقائد والأصول الإيمانية، كالإيمان بالله تعالى، والملائكة والرسل عليهم السلام، وأمور المعاد.

٢- أنه علم يهدف إلى تقرير العقائد وإثباتها عن طريق الأدلّة العقلية، ممّا يُخرج إثباتها بالنصوص بالشرعية كما هي طريقة السلف الصالح ﷺ.

٣- أنه علم يقوم على الجدل والمخاصمة والمنازعة، ويتّخذ من الحجج العقلية أصلًا له في الردّ على الشُّبه والشكوك المعارضة.

وهناك تعريفات كثيرة(٣) تؤكّد -على اختلافها وتعدّدها- أن علم الكلام قد حلّ محلّ النصوص الشرعية في إثبات العقائد الدينية وتقريرها، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى من خلال مباحث هذه الرسالة.

والصحيح في ذلك هو ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية من أن الجدال بالعقل في علم العقائد يُسمّى: كلامًا(٤)، وأن مصطلح أهل الكلام صار: "حقيقة عرفية فيمن يتكلّم في الدين بغير طريقة

الأصل الأول: التوحيد، ويعنون به: نفي صفات الله تعالى.

الأصل الثاني: العدل، ويعنون به: نفي القدَر، وأن الله تعالى ليس خالقًا لأفعال العباد.

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين، ويعنون بها: نفي وصف الإيمان عن عصاة أهل القبلة.

الأصل الرابع: إنفاذ الوعيد، ويعنون به: تخليد عصاة الموحّدين في النار.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعنون به: وجوب الخروج على أئمّة الجور.

انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت [بدون])، ٢٧٨. محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي بن سامي النّشار، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)، ٣٨-٤٥.

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من الحديث عن هذه الفرقة في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن الحسن الإشبيلي، المعروف بابن خلدون، قاضي الديار المصرية، كان عالمًا بارعًا في فنون من العلم، وله نظم ونثر، من مؤلّفاته: (شرح البردة)، و(العِبر وديوان المبتدأ والخبر)، توفي سنة ٨٠٨هـ. انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٣/ ١٥٥-١٥٦. ابن العماد، مرجع سابق، ٧/ ٧٦-٧٧.

(٢) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ط٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤م)، ٤٥٨.

(٣) انظر -على سبيل المثال-: حمدي حيا الله، أثر التفلسف في الفكر الإسلامي، ط [بدون] (د ن [بدون]، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ٨٣.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٣٣٦.

المرسلين"[١]، وأن مراد أئمّة السلف الصالح ﷺ بأهل الكلام: "من تكلّم في الله بما يخالف الكتاب والسنة"[٢].

وقد تضمّن هذا التعريف لعلم الكلام ثلاث نقاط جوهرية، هي:

١- أنه حقيقة عرفية، وليس له أصل في اللغة أو الشرع.

٢-أنه يتعلّق بالدين.

٣-أنه بغير طريقة المرسلين.

ممّا يدلّ على أنه منهج بدعي لم يُعرف في زمن النبي ﷺ، ولا زمن صحابته ﷺ، ولا عُرف عّمن جاء بعدهم وسار على نهجهم، بل جاء عن كثيرٍ منهم التحذير منه وذمّه.

وقد ذكر الإيجي أربعة أوجه لتسمية هذا العلم بعلم الكلام، وهي:

الوجه الأول: مماثلته للمنطق[٣] بالنسبة للفلاسفة.

الوجه الثاني: أن أبوابه معنونة بقولهم: الكلام في كذا وكذا.

الوجه الثالث: أن مسألة الكلام أشهر أجزائه، وأكثرها نزاعًا وجدلًا حتى غلبت عليه التسمية به.

الوجه الرابع: أنه يُورث القدرة في تحقيق الشرعيات والمجادلة مع الخصم[٤].

وقد رجّح بعض الباحثين الوجه الأخير سببًا في تسمية علم الكلام؛ لكونه يتناسب مع تعريف العلم في نظر أهله[٥].

والرأي في هذه المسألة:

أن جميع ما ذُكر من الأوجه السابقة في سبب تسمية علم الكلام به لها اعتبار مقبول، فعلم الكلام ما سُمّي به إلّا لأن أهله أتوا بكلامٍ باطل يخالف الشرع والعقل، مع الاعتماد على قواعد فاسدة غير مأخوذة من نصٍّ صحيح، ولا مبنيّة على عقلٍ صريح، وكثرة جدالهم وخوضهم فيما لا يجوز الخوض فيه من العقائد بالطرق العقلية؛ وذلك بتنزيل القضايا البدهية منزلة الأدلّة اليقينية، فضلًا عن الإعراض عن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وترك ما كان عليه سلف الأمّة، وهذا هو حال أهل الأهواء والبدع.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٤٦١.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،١/ ١٧٨.

(٣) سيأتي التعريف به.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٨-٩.

(٥) انظر: سليمان بن صالح الغصن، موقف المتكلّمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط١ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م)، ١/ ٢٤.

ومن الجدير بالإشارة:

أن إطلاق السلف الصالح ﷺ لهذا الاسم كان في سياق ذمّ طريقة المتكلّمين والتحذير منها، وكونه مجرّد كلام لا يقوم على أساسٍ ولا يستند إلى برهان، وقد أشار إلى هذا ابن أبي العزّ الحنفي[1] عندما قال: "وإنما سُمّي هؤلاء: أهل الكلام؛ لأنهم لم يفيدوا علمًا لم يكن معروفًا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد"[2].

ويرى الإيجي أن علم الكلام أشرف العلوم؛ لأن دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وهي مؤيّدة بالأدلّة النقلية الغاية في التوثيق[3].

وهذا الكلام يلزم منه الاعتقاد بخلو الكتاب العزيز والسنة النبوية من الأدلّة العقلية، والصواب خلاف ذلك، فإن "في القرآن الدلالة على الطرق العقلية، والتنبيه عليها، والبيان لها، والإرشاد إليها، والقرآن ملآن من ذلك، فتكون شرعية بمعنى: أن الشرع هدى إليها، عقلية بمعنى: أنه يُعرف صحّتها بالعقل، فقد جمعت وصفي الكمال"[4].

ثم يعدّد الإيجي فوائد علم الكلام؛ محاولًا إكساب علم الكلام المذموم الصبغة الشرعية، ويحصرها في ستة مسالك:

المسلك الأول: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

المسلك الثاني: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجّة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة.

المسلك الثالث: حفظ قواعد الدين من شُبه المبطلين.

المسلك الرابع: أنه مبنى وأساس العلوم الشرعية.

المسلك الخامس: صحّة النية والاعتقاد، والتي يتوقّف عليها قبول الأعمال.

المسلك السادس: الفوز بسعادة الدارين[5].

---

(١) هو: علي بن علي بن أبي العزّ الحنفي الصالحي، فقيه، مهر ودرّس وأفتى، ووُلِّي قضاء مصر ثم استعفى، كما امتحن وأُوذي بسبب اعتراضه على قصيدة لابن أيبك الدمشقي، له كتب، منها: (التنبيه على مشكلات الهداية)، و(شرح العقيدة الطّحاوية)، توفي سنة ٧٩٢هـ. انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ٣٢٦. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط١٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٤/ ٣١٣.

(٢) علي بن علي بن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطّحاوية، ط٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩١هـ)، ٢٢٦.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ٨.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ٣٩.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٨.

وكلّ هذا ممّا يخالف الحقيقة؛ فالصحيح أن علم الكلام يزيد الشُّبه والشكوك، ويزعزع العقائد، ويدفع بأصحابه إلى الإلحاد، أو التوقّف والحيرة.

أمّا حالة علم الكلام في عصر الإيجي؛ فقد وصل الخلط بين علمي الكلام والفلسفة، وامتزاج مباحثهما ببعض ذروته وطوره النهائي في هذا القرن، بحيث لا يتميّز أحد الفنّين من الآخر، حيث كانت تصاغ المسائل الكلامية بصياغةٍ فلسفيةٍ عميقة، ممّا جعل علم الكلام أقرب إلى الفلسفة منه إلى العقيدة.

وسبب التداخل بينهما يرجع إلى أن المتكلّمين تأثّروا بالفلسفة أيّما تأثّر، فعندما تُرجمت كتب الفلاسفة وجد المتكلّمون بزعمهم في تعريف المنطق -الذي يُعدّ جزءًا من الفلسفة أو مدخلًا لها- أنه العلم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر(١) بغيتَهم، ففُتنوا به وظنّوا أنه العلم، حتى إن الغزالي(٢) قال عنه: "هو مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلًا"(٣)، فأدخلوه في علم الكلام، واعتمدوا في ذلك على مقدّمات تسلّموها من خصومهم، ثم اتسع الخرق، فأدخلوا منه مسائل في الإلهيات كذلك: كقِدم العالم، والبحث في الجوهر(٤) والعَرَض(٥) وأحكامهما، وغيرها، حتى امتزج هذان الفنان امتزاجًا كبيرًا(٦).

وقد أوضح ابن خلدون ذلك بقوله: "ثم خلط المتأخّرون من المتكلّمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت فنًا واحدًا، ثم غيّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنًّا واحدًا، قدّموا فيه الكلام في الأمور العامّة، ثم أتبعوه بالجسمانيات(٧) وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم ... وصار علم الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوّة بها، كأن الغرض من موضوعهما

---

(١) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الردّ على المنطقيين، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٢٠٦-٢٠٧. الجرجاني، التعريفات، ٣٠١. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ٦٧٩.

(٢) هو: محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، أبو حامد، فقيه شافعي أشعري العقيدة، وأحد تلامذة الجويني، ولّاه نظام المُلك التدريس في مدرسته ببغداد ثم ترك ذلك، وسلك طريق التزهد، والانقطاع، والتصوّف، من مصنّفاته: (إحياء علوم الدين)، و(تهافت الفلاسفة)، توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١/ ٢١١-٢١٣. الداودي، مرجع سابق، ١٥٢-١٥٣.

(٣) محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد بن عبد السلام عبد الشافي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ)، ١٠.

(٤) سيأتي التعريف به.

(٥) سيأتي التعريف به.

(٦) انظر: محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد بن محمد جابر، ط [بدون] (بيروت: المكتبة الثقافية، ت [بدون])، ١٥.

(٧) سيأتي التعريف بها.

ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس"[١].

ومن أوائل من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى: الغزالي ثم تبعه الرازي[٢][٣].

وقد بدأ الغزالي هذا الخلط مع ما عُرف عنه من شدّة في الردّ على الفلاسفة ومهاجمتهم، وبيان تهافت شُبهاتهم، فأقحم الفلسفة في علم الكلام، واستعان بكثيرٍ من موادها واصطلاحاتها في تقرير وإثبات العقائد الدينية، حيث قسّم الخلاف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خلاف يرجع فيه النزاع إلى اللفظ.

القسم الثاني: خلاف لا يصدم فيه مذهبهم -يعني الفلاسفة- أصلًا من أصول الدين.

القسم الثالث: ما يتعلّق الخلاف والنزاع فيه بأصلٍ من أصول الدين، كالقول: بحدوث[٤] العالم، وصفات الصانع[٥]، وحشر الأجساد والأبدان[٦].

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ٤٩٥.

(٢) هو: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، زعيم المتكلّمين، أشعري العقيدة، كان رأسًا في الذكاء والعقليات، لكنه عريّ عن الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة، له شعر جيد، من كتبه: (إعجاز القرآن)، و(التفسير الكبير)، توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر: إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس، ط [بدون] (بيروت: دار القلم، ت [بدون])، ٢٦٣-٢٦٤. محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، ٥/ ٤١١. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسّرين، تحقيق: علي بن محمد عمر، ط١ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ)، ١١٥-١١٦.

(٣) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ٤٦٦.

(٤) سيأتي التعريف به.

(٥) لفظة: الصانع تدخل من باب الإخبار عن الله تعالى لا من باب الأسماء والصفات، وفي ذلك يقول ابن القيّم: "ويجب أن تُعْلَم هنا أمورٌ:

أحدها: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع ممّا يدخل في باب أسمائه وصفاته: كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنه يُخبَر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا.

الثاني: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمالٍ ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يُطلق عليه منها كمالها، وهذا: كالمريد والفاعل والصانع؛ فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سمّاه: بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعّال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلًا وخبرًا.

الثالث: أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيّدًا أن يشتّق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخّرين فجعل من أسمائه الحسنى: المضلّ الفاتن الماكر، تعالى الله عن قوله! فإن هذه الأسماء لم يُطلق عليه سبحانه منها إلّا أفعال مخصوصة معيّنة، فلا يجوز أن يُسمّى بأسمائها".

محمد بن قيّم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: عادل بن عبد الحميد العدوي وهشام بن عبد العزيز عطا، ط [بدون] (مكة المكرمة: نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م)، ١/ ١٦٩-١٧٠.

(٦) انظر: مصطفى بن حاجي خليفة القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ= ١٩٩٢م)، ١/ ٥١٠-٥١١.

ثم جاء الرازي واتّضحت النزعة الفلسفية لديه بصورة أكبر، فهو رائد المتأخّرين في إغراق كتب العقيدة بالفلسفة، وذلك في مصنّفاته التي ألبس فيها علم الكلام بمسائل الفلسفة، مثل مباحث: الوجود والعدم، والحدوث والقِدم، والوجوب والإمكان، والعلّة والمعلول[(١)]، والجواهر والأعراض، وغير ذلك من المباحث التي ضمّنها الرازي بعض كتبه، كما في المباحث المشرقية[(٢)] ومعالم أصول الدين[(٣)]، ممّا أخذها من غير مماراة عن الفلاسفة، وجعلها مقدّمات ممهّدة للإلهيات[(٤)].

وفي القرن الثامن الهجري كان الإيجي من أبرز من رسّخ الخلط بين الفلسفة وعلم الكلام، حيث يُعدّ كتابه: (المواقف في علم الكلام) نموذجًا للدمج بين الآراء الكلامية والفلسفية؛ إذ اشتمل على كثيرٍ من المباحث الفلسفية والمنطقية التي خصّص لها قسمًا كبيرًا من كتابه، بينما اقتصر على المسائل العقدية في قسمٍ أقل.

أمّا التفتازاني فقد وضّح هذا المزج بين علمي الكلام والفلسفة حيث قال: "لمّا نُقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون؛ حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحقّقوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جرّا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخّرين"[(٥)].

وعلّل هذا الخلط بقوله: "لمّا كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخّرون بمسائل الكلام؛ إفاضةً للحقائق وإفادةً لما عسى أن يُستعان به في التقصي عن المضائق، وإلّا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات، والصفات والنبوّة والإمامة والمعاد، وما يتعلّق بذلك من أحوال الممكنات"[(٦)].

ويظهر من كلام التفتازاني السبب الذي أدرج العلماء من أجله القضايا الفلسفية والمقدّمات المنطقية في كتبهم، وجعلوها وثيقة الصلة بعلم الكلام؛ وذلك لكون هذه الطريقة عندهم -كما يزعمون- مفيدةً في تقوية دعائم العقيدة وتوسيع الفكر، ودربةً لطلاب العلم -ولا سيّما المتخصّصون منهم- على الكشف عن مواطن الضعف والهشاشة في كلام المتفلسفين، وبالآتي إفحامهم والردّ عليهم.

---

(١) سيأتي التعريف بهما.

(٢) انظر: محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، ط [بدون] (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٣هـ)، ١/ ١٠-٤٨، ١١٣-١٧١، ٤٥٨-٥٤٧.

(٣) انظر: محمد بن عمر الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط [بدون] (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ٢٩-٣٧.

(٤) انظر: الزركان، مرجع سابق، ٦١١-٦١٦.

(٥) مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ط [بدون] (بغداد: مكتبة المثنى، ت [بدون])، ١٧.

(٦) التفتازاني، شرح المقاصد، ١/ ١٤.

ورأي التفتازاني السابق لا يخلو من التذبذب والاضّطراب، فهو تارَةً يرى أن الفلسفة تُعدّ مخرجًا يتنفس منه علماء الكلام، وتارَةً أخرى يرى ضرورة الإبقاء والثبات على أصل علم الكلام، وهذا التشتت ليس بغريبٍ على أمثاله فهو من عادة المتكلّمين.

ب) موقف السلف الصالح ﷺ من علم الكلام:

علم الكلام، ومثله علم المنطق من العلوم التي لم تلق قبولًا لدى علماء السلف الصالح ﷺ، ومن سار على منهجهم؛ منذ ظهوره وحتى الآن.

فإلى القول بتحريمه، وكونه بدعة، والتشهير برجاله؛ ذهب جميع أهل الحديث والفقه من السلف الصالح ﷺ: كأبي حنيفة[١] ومالك[٢] والشافعي[٣] وإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل[٤].

---

(١) هو: النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، أبو حنيفة، فقيه أهل العراق، وإمام أصحاب الرأي، وصاحب المذهب الحنفي، أدرك عصر صغار الصحابة ﷺ، وكان ثقة ورعًا تقيًا، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر: يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م)، ٢٩/ ٤١٧-٤٤٥. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد بن نعيم عرقسوسي، ط٩ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ)، ٦/ ٣٠٩-٤٠٣. إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ط [بدون] (بيروت: مكتبة المعارف، ت [بدون])، ١٠/ ١٠٧-١٠٨.

(٢) هو: مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب المالكي، فقيه حافظ حجّة، وكان ممّن كثُرت عنايته بالسنن وجمعها والذبّ عنها، له كتاب: (الموطّأ)، توفي سنة ١٧٩هـ. انظر: محمد بن حبّان البستي، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: م. فلايشهمر، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٩م)، ١٤٠. عِياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد بن سالم هاشم، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، ١/ ٤٤-١٤٠. محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١/ ٢٠٧-٢١٣.

(٣) هو: محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، أبو عبد الله، ناصر الحديث، ومجدّد الدين، وفقيه الملّة، صاحب المذهب الشافعي، له كتب كثيرة منها: (الأمّ)، و(الرسالة)، توفي سنة ٢٠٤هـ. انظر: محمد بن حبّان البستي، الثقات، تحقيق: السيد بن شرف الدين أحمد، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ٩/ ٣٠-٣١. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ١/ ٣٦١-٣٦٣. تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٢/ ٧١-٧٤.

(٤) هو: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الله، إمام أهل السنة والجماعة حقًّا، وشيخ الإسلام صدقًا، وصاحب المذهب الحنبلي، كان عالمًا زاهدًا تقيًا ورعًا، أُوذي في الله ﷻ فصبر، ولكتابه فنصر، له عدّة مصنّفات منها: (الردّ على الزنادقة والجَهمية)، و(المسند)، توفي سنة ٢٤١هـ. انظر: محمد بن الحسين بن الفرّاء، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ١/ ٤-٢٠. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط٢ (القاهرة: دار هجر، ١٤٠٩هـ). الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٢/ ٤٣١-٤٣٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١/ ١٧٧-٣٥٤.

وفيما يأتي بعض من نصوصهم في التحذير منه:

قال محمد بن الحسن[1]: "كان أبو حنيفة يحُثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام"[2].

وقال مالك: "من طلب الدين بالكلام تزندق[3]"[4].

وقال الشافعي في التحذير من هذا العلم: "ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح"[5].

وقال أيضًا: "لَأن يُبتلى المرء بكلّ ما نهى الله عنه ما عدا الشرك بالله خير له من النظر في الكلام"[6].

بل إن الشافعي رأى الحكم بضرب المتكلّمين وتعزيرهم حيث قال: "حكمي في أصحاب الكلام: أن يُضربوا بالجريد[7]، ويُحملوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام"[8].

وقال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "إنه لا يُفلح صاحب كلام أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا

---

(١) هو: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله، الحبر البحر المجتهد، صاحب أبي حنيفة، جالسه وسمع منه ونظر في الرأي، له مصنّفات منها: (الجامع الكبير)، و(الجامع الصغير)، توفي سنة ١٨٩هـ. انظر: ابن العماد، مرجع سابق،١/ ٣٢٢-٣٢٤. محمد أبو المعالي بن الغزّي، ديوان الإسلام، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٧٩.

(٢) أخرجه عبد الرحمن بن أحمد العجلي، أحاديث في ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط١ (الرياض: دار أطلس، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ٨٨.

(٣) الزندقة: لفظ أعجمي مُعرّب أُخذ من كلام الفرس، وتُطلق كلمة زنديق على الجاحد المعطّل.

والزنديق في اصطلاح الفقهاء: من يُظهر الإسلام ويبطن الكفر.

انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ)، ٣٣٨. فالح، مرجع سابق، ٢٠٧.

(٤) أخرجه عبد الله بن محمد الهروي، ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، رقم ٨٥٩، ٥/ ٧١.

(٥) أخرجه أحمد أبو نُعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ٩/ ١١١.

(٦) أخرجه إسماعيل أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، ط٢ (الرياض: دار الراية، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م)، ١/ ٢٢٤.

(٧) الجريد: هو سعف النخل، والواحدة جريدة، سُمّيت بذلك؛ لأنه قد جُرّد عنها خوصها. انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام بن محمد هارون، ط٢ (بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م)، [جرد]، ١/ ٤٥٢. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط [بدون] (بيروت: دار صادر، ت [بدون])، [جرد]، ٣/ ١١٨.

(٨) أخرجه العجلي، مرجع سابق، ٩٨-٩٩.

نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل[(1)]"[(2)].

وهكذا تضافرت نصوص السلف الصالح ﷺ في التحذير من علم الكلام وذمّه.

ومن أبرز من نقد علم الكلام وبيّن بطلانه وآثاره الفاسدة:

شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في المتكلّمين الذين خلطوا علم الكلام بالفلسفة والقضايا العقلية: "فالمتكلّمة والمتفلسفة تعظّم الطرق العقلية، وكثير منها فاسد متناقض، وهم أكثر خلق الله تناقضًا واختلافًا، وكلّ فريق يردّ على الآخر فيما يدّعيه قطعيًا"[(3)].

وهذا التناقض والاختلاف من أبرز سمات المشتغلين بعلمي الكلام والفلسفة، حيث ينتقلون من قولٍ إلى قول، جازمين بقولهم في مكان ناقضين له في مكانٍ آخر.

ومن أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا في نقد آراء المتكلّمين ومناهجهم: "إن الفلاسفة والمتكلّمين من أعظم بني آدم حشوًا، وقولًا للباطل، وتكذيبًا للحقّ في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد -والله أعلم- تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك"[(4)].

وقد نحا ابن القيّم منحى شيخه، حيث صنّف عدّة مؤلّفات تردّ على مسالك المتكلّمين[(5)].

وذمّ السلف الصالح ﷺ لعلم الكلام لم يأتِ من فراغٍ، أو جهلٍ بحقيقته، أو لمجرّد التحكّم، بل كان لذلك أسباب، منها:

السبب الأول: اشتماله على كثيرٍ ممّا يخالف الكتاب العزيز والسنة النبوية، وهما كافيان لما يحتاجه الناس من العقيدة الصحيحة، وفي دفع الشكوك والشُّبهات عنهم.

السبب الثاني: أن كلام المتكلّمين يشتمل على كثيرٍ من الضلالات والبدع في الدلائل والمسائل التي تكون سببًا في ضعف الإيمان، وقلة تعظيم الكتاب العزيز والسنة النبوية.

---

(١) دغل: الدغل في الشيء هو الفساد، يقال: أدغلت في هذا الأمر، أي: أدخلت فيه ما يخالفه ويفسده. انظر: محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد بن عوض مرعب، ط١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، [دغل]، ٨/ ٩١. ابن فارس، مرجع سابق، [دغل]، ٢/ ٢٨٤.

(٢) نقلًا عن: يوسف بن عبد البرّ النمري، جامع بيان العلم وفضله، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ)، ٢/ ٩٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٣٣٨.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ٢٧.

(٥) انظر -على سبيل المثال-: ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية. محمد بن قيّم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجَهمية والمعطّلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط٣ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م).
وغيرهما من كتبه التي ردّ فيها على المتكلّمين والفلاسفة.

السبب الثالث: أن أهل الكلام عظّموا دور العقل، وجعلوه حاكمًا على الكتاب العزيز والسنة النبوية، وردّوا كلّ ما خالفه من المعاني، ممّا أدّى بهم إلى عدم التسليم بنصوص الوحي.

وقد نتج عن ذلك ما يأتي:

أ) كثرة الجدل والإيرادات والردود الواردة في كتب أهل الكلام، والمسائل العقلية البعيدة عن نصوص الوحي، فضلًا عن المقدّمات الفلسفية والمسائل التي لا طائل من ورائها.

ب) مخالفة منهج أهل الكلام لمنهج الكتاب العزيز والسنة النبوية في طريقة عرض مسائل العقيدة؛ إذ إن المتكلّمين عرضوا مسائلهم بمنهج كلامي في قالبٍ فلسفي جدلي يحوطه التعقيد والجفاف والتخليط، الأمر الذي صرف كثيرًا من الناس عن إدراك حقيقة العقيدة الصافية السهلة الواضحة[1].

كلّ هذه الأسباب وغيرها جعلت السلف الصالح ﷺ يذّمون علم الكلام ويحذّرون منه ومن أهله؛ لما يترتّب على هذا العلم من آثار سيئة، ولوازم فاسدة، وكونه سببًا من أسباب الانحراف، وذريعةً إلى الاضّطراب والتناقض، وحدوث الفرقة والاختلاف في الأمّة، وهذا هو الموقف الحقّ الذي يجب اتّخاذه تجاه هذا العلم وأهله، ولا سيّما أن آثاره السيئة في الأمّة باقية إلى يومنا هذا.

(١) انظر هذه الأسباب وغيرها: الغصن، مرجع سابق، ١/ ٨٨-٩٤.

المطلب الثاني:

حياة الإيجي[(١)]

أولًا: اسمه ولقبه وكنيته ونسبه ومولده:

اسمه: عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفّار[(٢)] بن أحمد[(٣)]، يقال: إنه من نسل أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه[(٤)].

لقبه: العضد[(٥)]، وعضد الدين[(٦)]،

---

(١) انظر ترجمته: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦-٤٧. عبد الرحيم الأسنوي، طبقات الشافعية، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧-٢٩. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد بن محمد أمين، ط [بدون] (القاهرة: مركز تحقيق التراث، ١٩٩٣م)، ٧/ ١٥٨. محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط [بدون] (بيروت: دار الجيل، ت [بدون])، ٤/ ٦١. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد بن أبي الفضل إبراهيم، ط [بدون] (صيدا: المكتبة العصرية، ت [بدون])، ٢/ ٧٥-٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ١/ ١٩٥-١٩٦. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤-١٧٥. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦-٣٢٧. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ= ١٩٩٢م)، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. عمر بن رضا كحّالة، معجم المؤلّفين تراجم مصنّفي الكتب العربية، ط [بدون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ت [بدون])، ٥/ ١١٩.

(٢) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. إسماعيل باشا البغدادي، مرجع سابق، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٤) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦.

(٥) انظر: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣.

(٦) انظر: الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السخاوي، مرجع سابق، ٤/ ٦١. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

وعضد الملّة(١)، وزين الدين(٢)، وقاضي قضاة(٣) المشرق، وشيخ العلماء(٤)، وشيخ الشافعية(٥).

كنيته: أبو الفضل(٦).

نسبته: الإيجي البكري المطرزي الشيرازي(٧)، نسبة إلى مكان ولادته بلدة إيج(٨) من نواحي شيراز من بلاد فارس، وإليها يُنسب طائفة من أهل العلم(٩)(١٠).

مولده: اختلف المترجمون له في مولده، فقيل: بعد سنة ٦٨٠هـ(١١)، وقيل: بعد سنة ٧٠٠هـ(١٢)،

---

(١) انظر: مسعود بن عمر التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م)، ١/ ١٦.

(٢) انظر: ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨.

(٣) التسمّي: بقاضي القضاة من المناهي اللفظية؛ لأنه بهذا المعنى الشامل لا يصلح أن يكون إلّا لله تعالى. يقول ابن القيّم نقلًا عن بعض أهل العلم: "ليس قاضي القضاة إلّا من يقتضي الحقّ، وهو خير الفاصلين، الذي إذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون". محمد بن قيّم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م)، ٢/ ٣٤٠-٣٤١.
وذكر بعض أهل العلم أن هذا اللفظ إذا قُيّد بزمانٍ أو مكانٍ فجائز، لكن الأفضل ترك التسمية به؛ لأنه قد يؤدّي إلى الإعجاب بالنفس والغرور، وإنما جاز لامتناع المشاركة لله ﷻ، وذلك مثل: قاضي قضاة العراق، أو قاضي قضاة الشام، أو قاضي قضاة عصره. انظر: العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٣/ ١٢٣-١٢٤.

(٤) انظر: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤.

(٥) انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤.

(٦) انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٧) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٨) إيج: هي بلدة كثيرة الخيرات والبساتين، تقع في أقصى بلاد فارس، ظهر منها عبد الله بن محمد الإيجي، النحوي الأديب صاحب ابن دريد. انظر: محمد بن موسى الهمداني، الأماكن ما اتّفق لفظه وافترق مسمّاه، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ١١، الحموي، معجم البلدان، ١/ ٢٨٧.

(٩) ومنهم -على سبيل المثال-: أبو إسحاق الشيرازي، والحسن بن عثمان الشيرازي، ومحمد بن خفيف الشيرازي، وأحمد بن عبد الرحمن الشيرازي، وأحمد بن منصور الشيرازي، وغيرهم.

(١٠) انظر: الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩.

(١١) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦.

(١٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥.

وقيل: بعد سنة ٧٠٨هـ(١)، والراجح: القول الأول؛ لأنه قول أقرب مؤرّخٍ له وهو تاج الدين السبكي(٢).

ثانيًا: حياته العلمية، وصفاته:

حاول الإيجي أن ينهل من علوم عصره، وأن يكون له سهم فيها، وتحقّق له ذلك، فقد كان غزير العلم مليًّا بكثيرٍ من العلوم واسع الاطلاع، وقد برز في علوم شتّى منها: أصول الفقه، والكلام، والفلسفة، والمعاني، والعربية(٣).

كما حظي إلى جانب ذلك بمحبة الولاة والعلماء والعامّة وتقديرهم، وله مكانته عندهم، لذا فقد توافد عليه الطلاب يأخذون من علمه مع ما صاحب ذلك من كرمه عليهم(٤).

وإلى جانب ما كان يقوم به من التدريس والتعليم والفتيا، وُلِّي القضاء في دولة الإيلخانيين في فارس، وارتقى إلى أعلى مرتبة للقضاة في دولة السلطان أبي سعيد بهادر خان(٥).

وممّا يُذكر هنا أن ابن الفُوطي(٦) نقل عن الإيجي أنه: "كان يُدمن شرب الخمر، ويتفلسف، ولا يقول

---

(١) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨.

(٢) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، تاج الدين، فقيه شافعي، حصّل فنونًا من العلم، وأفتى ودرّس وخطب، واشتغل بالقضاء، وكان ذا طلاقة لسان، وذكاء مفرط، من تصانيفه: (جمع الجوامع)، و(شرح منهاج البيضاوي)، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، ١٠٧. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ٢٢١-٢٢٣.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٤) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥-٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤-١٧٥. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٥) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٦) هو: عبد الرزّاق بن أحمد بن محمد الشيباني، كمال الدين، المعروف بابن الفُوطي، برع في الأدب واللغة والنظم والنثر، وتفوّق في علم التاريخ وأيام الناس، ومع سعة معرفته لم يكن بالثبت فيما يترجمه، ولا يتورّع في مدح

بالشريعة المحمدية، ولذلك فارق أباه قاضي إيج، واشتهر بالفسق، وفارق اعتقاد الجمهور، واتُّهم رشيد الدين الهمذاني[(١)] بذلك، ونُسب إلى اعتقاده، فنفاه إلى كرمان[(٢)] ليسلم من كلام الناس"[(٣)].

وهذا الرأي يعوزه الدّقة والتحقيق، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن ما نقله هذا المؤرّخ يخالف ما ذكره كثير ممّن ترجم للإيجي، ولا سيّما أن الذهبي ذكر في ترجمة ابن الفُوطي أنه لم يكن بالثبت فيما يترجمه، ومن كان هذا وصفه فلا يُستغرب أن ينفرد في نقل مثل هذه الأخبار القادحة في ديانة الإيجي.

الوجه الثاني: أنه ليس من المقبول أن يكون رجل زائغُ العقيدة، متحلّلٌ من الشريعة؛ تصدّى في فترات من حياته للانتصار لعقيدة الإسلام ضدّ أهل الكفر -وإن كان له منهج مخالف لأهل السنة والجماعة- ويقوم بتدريس العلم، ويغدق على طلابه العطاء، وفي نفس الوقت يكون متّصفًا بهذه الأوصاف المذكورة!.

وكان الإيجي كريم النفس، عُرف عنه السعي في الإصلاح بين الدول المتجاورة والمتنازعة على السلطة حينذاك[(٤)].

كما كان يحظى بتقريب بعض السلاطين له؛ لما يُرى من تفوّقه على أقرانه، ويُغدَق عليه من العطايا[(٥)].

الفجّار، ولم يكن بالعدل في دينه، وهو معدود في علماء التتار يأخذ جوائزهم، ويجاوز في إطرائهم، له مصنّفات منها: (درر الأصداف في غرر الأوصاف)، و (مجمع الآداب في معجم الألقاب)، توفي سنة ٧٢٣هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٤/ ١٤٩٣-١٤٩٤. الذهبي، المعجم المختصّ بالمحدّثين، ١٤٤-١٤٥.

(١) هو: فضل الله بن أبي الخير بن غالي الهمذاني، أبو الفضل، رشيد الدين، كان أبوه عطّارًا يهوديًا، اشتغل بالطب إلى أن تولّى مهمّة تعيين الوزراء والكتّاب، وكان يناصح المسلمين، ويسعى في حقن دمائهم، كثير البذل للعلماء والمصلحين، له تفسير على القرآن الكريم فسّره على طريقة الفلاسفة فنُسب إلى الإلحاد، قُتل سنة ٧١٨هـ، وقد خلّف أموالًا عظيمةً يُضرب بها المثل. انظر: محمد بن عبد الله القيسي، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق: محمد بن نعيم العرقسوسي، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م)، ٦/ ٦٩. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٤/ ٢٧١-٢٧٢.

(٢) كرمان: مدينة مشهورة تقع في أفغانستان، وتُنسب إلى كرمان بن فارس، وهي بلاد واسعة الخيرات، وافرة الغلّات من النخل والزرع والمواشي، وبها آثار ومساجد إسلامية. انظر: زكريا بن محمد القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٩٨. شامي، مرجع سابق، ٢٤٤.

(٣) عبد الرزّاق بن أحمد بن الفوطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، ط١ (طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م)، ١/ ٤١٢.

(٤) انظر: الآشتياني، مرجع سابق، ٥٢٧-٥٣٠.

(٥) انظر: الهمذاني، مرجع سابق، ٢/ ٦٦-٦٨.

وقد كانت مقدّمات كتب الإيجي مفعمة بمدح الوزير غياث الدين، حتى إنه جعل عنوان أحد كتبه: (الفوائد الغياثية في المعاني والبيان)[1]، فسمّاه: بالغياثية نسبة إليه، ومعناه: فوائد نافعة مُهداة إلى غياث الدين.

ثالثًا: شيوخه، وتلاميذه:

أ) شيوخه:

نشأ عضد الدين في بلدة إيج من نواحي مدينة شيراز، وكانت شيراز آنذاك ملجأ العلماء والفقهاء، وتتلمذ على تلاميذ البيضاوي[2] وغيرهم، ثم رحل إلى مدينة السلطانية عاصمة الدولة الإيلخانية وكانت أكثر إقامته بها، وتولّى أعلى مرتبة للقضاة في مملكة أبي سعيد بهادر خان، ثم رجع في آخر حياته إلى بلدة شيراز[3].

ويبدو أنه اكتفى بعلماء شيراز ولم يذهب لطلب العلم خارجها ممّا اعتاده طلاب العلم قبله وبعده من الرحلة في طلب العلم؛ حيث كانت شيراز سوقًا عظيمة للكتب والعلوم.

ولم يأتِ في كتب التراجم ذكر مطوّل لشيوخ الإيجي، حيث لم تذكر من شيوخه إلّا اثنين، هما:

١- زين الدين الهنكي[4].

٢- فخر الدين أحمد بن الحسن الجاربردي، نزيل تبريز، كان فاضلًا متفنّنًا، مواظبًا على الشغل بالعلم وإفادة الطلبة، له على: (الكشّاف) للزمخشري[5] حواشٍ مشهورة، توفي سنة ٧٤٦هـ[6].

وقد كتب الإيجي للجاربردي يسأله عن قول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن

---

(١) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٢٩٩.

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، ناصر الدين، كان أشعريًا عارفًا بالفقه والعربية والمنطق، وُلِّي القضاء في شيراز، ودخل تبريز وناظر بها، من آثاره العلمية: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، و(شرح المصابيح)، توفي سنة ٦٨٥هـ. انظر: السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٥٠-٥١. الداودي، مرجع سابق، ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦-٤٧. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩.

(٤) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥.

(٥) هو: محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، أبو القاسم، النحوي اللغوي، المتكلّم المفسّر، كان معروفًا بالاعتزال داعيةً إليه، مطّلعًا على علوم شتّى، من تصانيفه: (أساس البلاغة)، و(الكشّاف)، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١١هـ=١٩٩١م)، ٥/ ٤٨٩-٤٩٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠/ ١٥١-١٥٦. السيوطي، طبقات المفسّرين، ١٢٠-١٢١.

(٦) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٩/ ٨-٩. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ١٠-١١. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٤٨.

مِّثْلِهِۦ﴾[1][2]، فأجابه الجاربردي بجوابٍ لم يقنعه، فجرت بينهما مكاتبات وردود ذكرها تاج الدين السبكي بالتفصيل في: (طبقات الشافعية الكبرى)[3].

ب) تلاميذه:

تتلمذ على يد الإيجي عدد غير قليل.

من أشهرهم:

١- ضياء بن سعد الله بن محمد العفيفي، المعروف بالقرمي[4]، كان من أهل العلم، رأسًا في التفسير والفقه، والمعاني والعربية والبيان، وكان ملازمًا للشغل والإفادة، حسن الفتوى، يصدع بالحقّ ولا يبالي، توفي سنة ٧٨٠هـ[5].

٢- محمد بن يوسف بن علي الكرماني[6]، طاف البلاد، ثم استوطن بغداد، وتصدّى لنشر العلم بها ثلاثين سنة، وكان مقبلًا على شأنه، معرضًا عن أبناء الدنيا، متواضعًا بارًّا لأهل العلم، وقد لازم الإيجي اثنتي عشرة سنة، توفي سنة ٧٨٦هـ[7].

٣- فضل الله بن إبراهيم بن عبد الله الشامكاني، قرأ على الإيجي وحدّث عنه ب: (المواقف في علم الكلام)، كما نظم في العلوم العقلية، وصنّف في العربية، توفي سنة ٧٨٧هـ[8].

٤- مسعود بن عمر التفتازاني الفارقي[9]، تأثّر كثيرًا بالإيجي، وظهر ذلك جليًّا في كتابه: (المقاصد)،

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٣.

(٢) انظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، ١/ ١٢٧-١٣٠.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٧-٧٨.

(٤) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٥.

(٥) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٩٣-٩٤. أحمد بن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر بأبناء العمر في التاريخ، تحقيق: محمد بن عبد المعيد خان، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م)، ١/ ٢٨٢-٢٨٤.

(٦) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٥.

(٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر، ٢/ ١٨٢-١٨٣. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ٢٩٤.

(٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر، ٢/ ٢٠٤-٢٠٥. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ٢٩٨.

(٩) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٧. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٥.

حيث جاء على نمط بعض كتب شيخه من حيث التنظيم والموضوعات التي تناولها في الكتاب.

٥- سيف الدين بن أحمد الأبهري، المتكلّم النحوي، له حاشية على شرح الإيجي لكتاب: (المختصر) لابن الحاجب[١]، توفي سنة ٨٠٠هـ[٢].

وغيرهم[٣].

رابعًا: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه:

برع الإيجي في علوم كثيرة، وألّف فيها مؤلّفات صارت عمدةً عند المختصّين في تلك العلوم، ومما يبرز تلك المكانة العلمية العالية التي وصل إليها ما جاء من ثناء أرباب علم الكلام عليه.

ومن أقوالهم:

قال تاج الدين السبكي: "كان إمامًا في المعقولات، عارفًا بالأصلين[٤]، والمعاني والبيان والنحو، مشاركًا في الفقه"[٥].

وقال الأسنوي[٦]: "كان إمامًا في علوم متعدّدة، محقّقًا مدقّقًا، ذا تصانيف مشهورة"[٧].

---

(١) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي، المعروف بابن الحاجب، كان أبوه جنديًا حاجبًا للأمير عزّ الدين موسك الصلاحي، من الأذكياء، برع في العربية وعلم النظر، وكان فقيهًا مفتيًا مع اتّصافه بالدين والورع، من مصنّفاته: (الشافية)، و(منتهى السول والأمل)، توفي سنة ٦٤٦هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٤٧/ ٣١٩-٣٢١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) انظر: طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٥٣.

(٣) مثل:

- يوسف بن الحسين بن حمود السرائي الأصل التبريزي، تفقّه ببلاده، وقرأ على الإيجي، وتفنّن فمهر ودرّس وشرح، وكان زاهدًا مقبلًا على العلم، توفي سنة ٨٠٤هـ. انظر ترجمته: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٤/ ٦٩-٧٠. ابن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر، ٥/ ٥٣-٥٤.
- عبد الرحيم بن عبد الكريم بن نصر الله الشيرازي، سمع من الإيجي، وحفظ القرآن الكريم وهو ابن ست، طاف البلاد، وأكثر المجاورة للحرمين حتى إنه حجّ أكثر من ثلاثين مرّة، وحدّث بهما وببلاد فارس حتى في مرض موته، وكان كثير العبادة، توفي سنة ٨٢٨هـ. انظر ترجمته: السخاوي، مرجع سابق، ٤/ ١٨٠-١٨٢.

(٤) يقصد تاج الدين السبكي بالأصلين: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وليس الكتاب العزيز والسنة النبوية كما هو المقصود من كلام أهل السنة والجماعة.

(٥) تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦.

(٦) هو: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، جمال الدين، النحوي العروضي، تفقّه ودرّس وأفتى، وانتهت إليه رئاسة الشافعية، وكان ناصحًا في التعليم مع البرّ والتودّد، وُلِّي الحسبة، ووكالة بيت المال، من تصانيفه: (الأشباه والنظائر)، و(الفروق)، توفي سنة ٧٧٢هـ. انظر: محمد بن رافع السلامي، الوفيّات، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف وصالح بن مهدي عبّاس، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ)، ٢/ ٣٧١-٣٧٢. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٩٢-٩٣.

(٧) الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩.

وكان التفتازاني يُكثر الثناء عليه، ويصفه بالعلّامة المحقّق، والنحرير[1] المدقّق[2].

وقال عنه ابن تغري بردي[3]: "عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار، الشيخ الإمام العلّامة، وحيد دهره وفريد عصره، زين الدين ... كان إمامًا عالمًا بارعًا، وله اليد الطولى في علمي المعقول والمنقول[4] ... يُضرب بعلمه المثل"[5].

وقال عنه ابن الغزّي[6]: "الإمام العلّامة المحقّق المدقّق النظّار"[7].

فهذه بعض النقولات التي تبيّن بوضوح المكانة العلمية التي بلغها الإيجي.

خامسًا: مصنّفاته:

لقد اشتغل الإيجي بالتصنيف والتأليف، مع قيامه بأعباء التدريس والإفتاء، فترك ثروةً كبيرةً من المؤلّفات في فنونٍ شتّى، وخلّف جملةً من الكتب التي ذكرتها المصادر، وقد وصل بعضها مخطوطًا، وبعضها حُقّق وطُبع، وفُقد القليل منها، وسيذكر هنا ما تمّ الوقوف عليه من كتبه مرتّبة على حسب فنون العلم:

أ) علم التفسير:

١- (تحقيق التفسير في تكثير التنوير)[8]:

والذي يعتبر من أوسع كتب التفسير، ولا سيّما قد احتوى على جميع مباحث: (الكشّاف) للزمخشري،

---

(١) النحرير: هو الفطن البصير الحاذق الماهر بكلّ شيء. انظر: المبارك بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر بن أحمد الزاوي ومحمود بن محمد الطناحي، ط [بدون] (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، [نحر]، ٥/ ٢٦-٢٧. ابن منظور، مرجع سابق، [نحر]، ٥/ ١٩٧.

(٢) انظر: التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى، ١/ ١٦.

(٣) هو: يوسف بن سيف الدين تغري بردي الظاهري، أبو المحاسن، جمال الدين، حفظ القرآن الكريم، وقرأ في الفقه والصرف والعروض، حجّ غير مرّة، واعتنى بكتابة الحوادث، من مؤلّفاته: (المنهل الصافي)، و(النجوم الزاهرة)، توفي سنة ٨٧٤هـ. انظر: السخاوي، مرجع سابق، ١٠/ ٣٠٥-٣٠٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٧/ ٣١٧-٣١٨.

(٤) هذا الكلام غير دقيق وليس بمسلّم له، فالإيجي -كما سيظهر في البحث- ليس له معرفة بالحديث، ولا بأقوال السلف الصالح ﷺ.

(٥) ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨.

(٦) هو: محمد بن عبد الرحمن بن زين العابدين بن الغزّي، أبو المعالي، شمس الدين، مؤرّخ ونسّابة، كان مفتي الشافعية بدمشق، وله شعر فيه رقّة، من مصنّفاته: (ديوان الإسلام)، و(لطائف المنّة)، توفي سنة ١١٦٧هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ١٩٧. كحّالة، مرجع سابق، ١٠/ ١٤٠-١٤١.

(٧) أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣.

(٨) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظنون، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م)، ٣/ ٢٦٤. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

وزوائد: (أنوار التنزيل) للبيضاوي، وما في: (اللباب) للكرماني[1] إلّا ما شذّ، ولطائف: (التفسير الكبير) للرازي، مع إضافة الإيجي لبعض الفوائد والاستنباطات[2]، وهو محقّق[3].

٢- السؤال المشهور الذي حرّره الإيجي إلى الجاربردي في كلام صاحب: (الكشّاف) على قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[4]، فأجابه شيخه بجوابٍ فيه بعض خشونة، فاعترض عليه الإيجي باعتراضات، وقد أجاب عن تلك الاعتراضات ابن الجاربردي[5]، وأودع ذلك مؤلّفًا مستقلًّا[6]، وهو مطبوع ضمن: (طبقات الشافعية الكبرى)[7].

ب) علم الكلام والمنطق:

١- (آداب عضد الدين)[8] أو (رسالة في آداب البحث)[9]:

وقد بيّن فيها الإيجي قواعد الآداب في عشرة أسطر، وهي تُعنى بعلم المناظرة والجدل، وللرسالة عدّة شروح، أشهرها شرح محمد الحنفي التبريزي المتوفى سنة ٩٠٠هـ[10]، وكلاهما مخطوطان[11].

٢- (بهجة التوحيد)[12]:

وهو مفقود.

---

(١) هو: محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، أبو القاسم، برهان الدين، تاج القرّاء وأحد العلماء الفقهاء، كان عجبًا في الفهم ودقّة الاستنباط، من مؤلّفاته: (البرهان في توجيه متشابه القرآن)، و(لباب التفاسير)، توفي بعد سنة ٥٠٠هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٤٨٨. الداودي، مرجع سابق، ١٤٩-١٥٠.

(٢) انظر: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق التفسير في تكثير التنوير، تحقيق: فهد بن سليمان المهوّس، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية (١٤٣٣هـ)، ٤٢.

(٣) ضمن مشروع كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، وقد حُقّق من بدايته إلى آخر سورة السجدة فيما يُعلم حاليًا.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٣.

(٥) هو: إبراهيم بن أحمد بن الحسن الجاربردي، قدم دمشق، ووُلِّي تدريس الجاروخية، له ردّ على الإيجي انتصارًا لوالده، مات بدمشق. انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ١/ ٦-٧.

(٦) انظر: الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦-٣٢٧.

(٧) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٧-٧٨.

(٨) انظر: صدّيق بن حسن القنّوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبّار زكّار، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م)، ٢/ ٣٥. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

(٩) انظر: إدوارد فنديك، اكتفاء القنوع، ط [بدون] (بيروت: دار صادر، ١٨٩٦م)، ٢٠٠.

(١٠) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ١/ ٤١.

(١١) منهما نسخة موجودة في مكتبة الملك عبد الله الرقمية، برقم: ١١٩٠-٢، ورقم: ٢٣٠١-١.

(١٢) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

٣- (جواهر الكلام)[١]:

وهو مختصر لكتاب: (المواقف في علم الكلام)، ألّفه الإيجي للوزير غياث الدين خندابنده، أوله: الحمد لله الذي علّم بالقلم. وقد شرحه علي بن محمد البخاري المعروف بعلاء التنبيهي، المتوفى سنة ٧٧٠هـ[٢]، وكلاهما مخطوطان[٣].

٤- (شرح المقالة المفردة في صفة الكلام)[٤]:

ولابن كمال باشا[٥] شرح عليه، وهو مخطوط[٦].

٥- (العقائد العضدية)[٧]:

وهي عبارة عن متنٍ مختصر، وضع فيه الإيجي أصول مذهب الأشاعرة[٨] العقدي كرؤوس مسائل

---

(١) انظر: الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. عبد اللطيف بن محمد زاده، أسماء الكتب، تحقيق: محمد ألتونجي، ط٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م)، ١٣٠. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٢) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ١/ ٦١٦.

(٣) منهما نسخة موجودة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، برقم: ٢٢٤٩٩، ورقم: ١٠٦٣٣٠.

(٤) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

(٥) هو: أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين، كان جدّه من أمراء الدولة العثمانية، اشتغل بالعلم وهو صغير، ثم أُلحق بالعسكر، وبعد ذلك اشتغل بالتدريس وتولّى القضاء، من آثاره العلمية: (إيضاح الإصلاح)، و(طبقات الفقهاء)، توفي سنة ٩٤٠هـ. انظر: طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ط [بدون] (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ٢٢٦-٢٢٨. نجم الدين بن محمد الغزّي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٢٦١-٢٦٢.

(٦) منه نسخة موجودة بمكتبة الملك عبد الله الرقمية، برقم: ٨٧٠٧-٢٩.

(٧) انظر: فنديك، مرجع سابق، ١٦٨. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٨) الأشاعرة: هم الذين ينتسبون إلى علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، أبو الحسن، الذي يصل نسبه إلى أبي موسى الأشعري ﷺ. وقد كانت له ثلاث مراحل في العقيدة:

المرحلة الأولى: الاعتزال.

المرحلة الثانية: ما بين الاعتزال المحض والسنة المحضة، وهي مرحلة اعتناقه للعقيدة الكُلّابية بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة.

المرحلة الثالثة: اعتناقه مذهب أهل السنة والجماعة، مقتديًا بإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل، غير أنه قد تبقّت لديه رواسب من تأثّره بآراء المعتزلة والكُلّابية في المرحلتين السابقتين.

وكان أبو الحسن الأشعري ممّن تصدّى للردّ على المعتزلة ومن بعدهم من سائر صنوف المبتدعة، له مؤلّفات كثيرة، منها: (الإبانة عن أصول الديانة)، و(مقالات الإسلاميين)، توفي سنة ٣٢٤هـ.

=

للمبتدئين، وقضى نحبه بعد إتمامه باثني عشر يومًا[1].

وقد وُضعت عليه شروحٌ وحواشٍ عديدة، أشهرها شرح الدواني[2]، الذي قال في مقدّمته: "إن: (العقائد العضدية) لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلّا وأتت عليها، ولم تترك من أمّهاتها ومهمّاتها مسألة إلّا وقد صرّحت بها، أو أومأت إليها"[3].

وهي مطبوعة مع شرحها[4].

٦- (عيون الجواهر)[5]:

ولعلّه يكون مختصر مختصر: (جواهر الكلام).

ومما ينبغي الإشارة إليه: أن الأشاعرة لم يأخذوا بأقوال أبي الحسن الأشعري بعد عودته لمذهب أهل السنة والجماعة، بل ظلّوا متمسّكين بآرائه القديمة.

ومن أهمّ المسائل التي خالف فيها الأشاعرة مذهب أهل السنة والجماعة:

المسألة الأولى: الاقتصار على إثبات سبع صفات ذاتية، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

المسألة الثانية: نفي القدرة الحادثة في الفعل، والحسن والقبح الذاتيين.

المسألة الثالثة: القول: بالتكليف بما لا يطاق.

ولو أن الأشاعرة كانوا صادقين في اتّباعهم لأبي الحسن الأشعري، لاتّبعوه في آرائه الأخيرة كما فعلوا في آرائه السابقة، ولكنهم زهدوا فيها، وهذا هو سبب ضلالهم.

انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية بنت حسين محمود، ط١ (القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧هـ)،٢٠-٢١. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المِلل والنّحل، تحقيق: محمد بن سيد كيلاني، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ)، ١/ ٩٦-٩٨. أحمد بن محمد بن خلّكان، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط [بدون] (بيروت: دار الثقافة، ت [بدون])، ٣/ ٢٨٤-٢٨٦. محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ط٤ (الكويت: الدارالسلفية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ١٣. محمد بن صالح العثيمين، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط٢ (القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٨١.

وسيأتي بإذن الله تعالى في صفحات البحث؛ إيضاح مذهب الأشاعرة بالتفصيل متمثّلًا في آراء الإيجي.

(١) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١١٤٤.

(٢) هو: محمد بن أسعد الدواني الصدّيقي، جلال الدين، تقدّم في جميع العلوم لا سيّما العقليات، وارتحل إليه الطلبة من أمكنة بعيدة، وتولّى القضاء، من مؤلّفاته: (شرح التجريد)، و(شرح التهذيب)، توفي سنة ٩١٨هـ. انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ٨/ ١٦٠. الشوكاني، البدر الطالع، ٢/ ١٣٠.

(٣) محمد بن أسعد الدواني، شرح العقائد العضدية، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٣٩.

(٤) وقد نشرته دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٧٧هـ.

(٥) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

٧- (الكواشف في شرح المواقف)[١].

٨- (المواقف السلطانية في علم الكلام)[٢]:

وهو مفقود.

٩- (المواقف في علم الكلام)[٣]:

وهو الكتاب محور البحث[٤]، ومن أهمّيته أن معظم المترجمين للإيجي يُعرّفونه به، فيقولون: صاحب: (المواقف)، وهو الذي قامت عليه شهرته في حياته وبعد مماته.

ج) علم أصول الفقه:

وللإيجي في هذا الفن:

(شرح مختصر منتهى السول والأمل) لابن الحاجب[٥][٦]،

(١) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩١. عبد اللطيف زاده، أسماء الكتب، ١٣٠. فنديك، مرجع سابق، ١٦٧-١٦٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩. عبد الله بن محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٣/ ١٩٦١.

(٤) سوف تأتي دراسته إن شاء الله تعالى.

(٥) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٥. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٢٠٩. عبد اللطيف زاده، أسماء الكتب، ١٣٠. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٦) وقد أثنى التفتازاني على هذا الشرح ثناءً مبالغًا فيه إذ وصفه بقوله: "وكذلك شرحه يجري من الشروح مجرى العذب الفرات من البحر الأجاج، بل عين الحياة من ينابيع الفجاج، ويلوح خلالها كأنه بدر مضيء بين الأجرام، أو كوكب درّي توقّد في الظلام، لم يُر مثله في زُبر الأولين، ولم يسمح بما يوازيه أو يدانيه فكر الآخرين، بل لم يحسب أن أحدًا يبلغ هذا الأمد من التحقيق، أو بشرًا يسلك هذا النمط من التدقيق". التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى، ١/ ١٦.

وقال الشوكاني في بيان فائدة الشرح ومنهج مؤلّفه فيه: "وقد انتفع الناس به من بعده وسار في الأقطار، واعتمده العلماء الكبار، وهو من أحسن شروح: (المختصر)، من تدبّره عرف طول باع مؤلّفه، فإنه يأتي بالشرح على نمط سياق المشروح، ويوضّح ما فيه خفاء، ويُصلح ما عليه مناقشة من دون تصريح بالاعتراض كما يفعله غيره من

وهو مطبوع[1].

د) اللغة العربية وعلومها:

١- (الرسالة العضدية)[2]:

وتعدّ من أهم المختصرات في علم البيان أو الوضع، وتُعنى بالأصل اللغوي للألفاظ، وهي مخطوطة[3].

٢- (الفوائد الغياثية في المعاني والبيان)[4]:

وهو تلخيص للقسم الثالث من كتاب: (مفتاح العلوم) للسكّاكي[5]، وقد ألّفه الإيجي أيضًا للوزير غياث الدين، وهو كتاب مفيد معتبر شرحه تلميذه محمد بن يوسف الكرماني، وسمّاه: (تحقيق الفوائد)[6]، وكلاهما مطبوعان[7].

الشرّاح، وقلّ أن يفوته شيء ممّا ينبغي ذكره، مع اختصار في العبارة يقوم مقام التطويل بل يفوق". الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦.

(١) وقد نشرت دار الكتب العلمية ببيروت المختصر والشرح، مع حواشي التفتازاني والشريف الجرجاني والفناري والجيزاوي، سنة ١٤٢٤هـ، بتحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، في ثلاثة مجلدات.

(٢) انظر: السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة والأدب، تحقيق: فؤاد بن علي منصور، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، ١/ ٣٩. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. عبد اللطيف زاده، أسماء الكتب، ١٣٠. فنديك، مرجع سابق، ٢٠٠. إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون، ٣/ ٥٦٥. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٣) منها نسخة موجودة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم: ١٠٢١٢٦، تحت مسمّى: (الرسالة الوضعية)، وفي مكتبة الملك عبد الله الرقمية، برقم: ١٧٨٤-٦.

(٤) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. عبد اللطيف زاده، أسماء الكتب، ١٣٠. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق،٥/ ١١٩.

(٥) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد السكّاكي، أبو يعقوب، فقيه متكلّم، كان رأسًا في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، من كتبه: (مفتاح العلوم)، و(رسالة في علم المناظرة)، توفي سنة ٦٢٦هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٦٤٧-٦٤٨. عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ط [بدون] (كراتشي: مير محمد كتب خانه، ت [بدون])، ٢/ ٢٢٥-٢٢٦.

(٦) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٢٩٩.

(٧) أمّا الأصل: فقد نشرته دارا الكتاب المصري بالقاهرة، والكتاب اللبناني ببيروت سنة ١٤١٢هـ، بتحقيق: عاشق حسين.

وبالنسبة للشرح: فقد نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة النبوية سنة ١٤٢٥هـ، بتحقيق: علي بن دخيل الله العوفي.

٣- (المدخل في علم المعاني والبيان والبديع)(١):

وهو مخطوط(٢).

هـ) علم الأخلاق:

وللإيجي في هذا العلم:

(أخلاق عضد الدين)(٣):

وقد شرحه تلميذه محمد بن يوسف الكرماني، وهو مفقود.

و) علم التاريخ:

وللإيجي فيه:

(زبدة التاريخ في ترجمة أشرف إشراق التواريخ)(٤):

وقد تحدّث فيه عن التاريخ من زمن آدم عليه السلام إلى زمن الغزالي، وهو سنة ٥٠٥هـ، وترجمه بالتركية مصطفى بن أحمد المعروف بعالية الشاعر المتوفى سنة ١٠٠٨هـ(٥)، وكلاهما مفقود.

سادسًا: عقيدته ومذهبه الفقهي:

أ) عقيدته:

يُعدّ الإيجي -عفا الله تعالى عنه- أحد أعلام المذهب الأشعري، بل من منظّريه، وكلّ من جاء بعده عالة عليه، فهو أشعري العقيدة سائر على مذهب متأخّري المتكلّمة من الأشاعرة.

وممّا يدلّ على ذلك:

١- أن شيوخ الإيجي الذين كان لهم أثر في حياته العلمية تتلمذوا على يدي البيضاوي، وهو أحد أئمّة المذهب الأشعري.

٢- أن الذين كتبوا عنه أكّدوا أشعريته، فقد جاء في اكتفاء القنوع: "عضد الدين الإيجي، الأشعري العقيدة"(٦).

٣- مؤلّفاته وكتبه التي وصلت إلينا، فكتاب: (المواقف في علم الكلام) هو في جملته تقرير للمذهب

---

(١) انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٢) منه نسخة موجودة في مكتبة الملك عبد الله الرقمية، برقم: ١١٩٠١-٤.

(٣) انظر: القنّوجي، مرجع سابق، ٢/ ٣٣. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

(٤) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥ / ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥.

(٥) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ٩٥١.

(٦) فنديك، مرجع سابق، ١٦٧.

الأشعري بأدلّته وحججه، مع مناقشة الآراء المخالفة والردّ عليها، ومحاولة الإجابة عن الإيرادات القائمة على المذهب، كما سيظهر في مباحث وفصول هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

وممّا يدلّ على ذلك أيضًا:

عقيدته الموسومة بـ:(العقائد العضدية)، وهي رسالة مختصرة وضع فيها الإيجي أصول مذهب الأشاعرة بجلاء، ووصف ما أورده فيها من العقائد بالصحّة، ودعا الله تعالى بالثبات عليها(١)، وقد توفي بعد تأليفها باثني عشر يومًا، فكانت آخر مؤلّفاته(٢).

٤- أن الإيجي يُكثر من ذكر أئمّة المذهب الأشعري والثناء عليهم، فهو ينعت أبا الحسن الأشعري(٣) بالشيخ(٤)، ويصف الباقلاني(٥) بالقاضي(٦)، والإسفرائيني(٧) بالأستاذ(٨)، والجويني(٩) بإمام الحرمين(١٠)، والرازي بالإمام(١١)، ويجعلهم هم أهل السنة(١٢).

---

(١) انظر: الدواني، مرجع سابق، ١٤٦.

(٢) انظر: ٤٩.

(٣) انظر ترجمته: ٤٩.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ١٠١.

(٥) هو: محمد بن الطيّب بن محمد الباقلاني، أبو بكر، قاضٍ أشعري، من أعرف الناس بعلم الكلام، مع سعة علمه وكثرة حفظه، وكان غاية في الذكاء والفطنة، من مؤلّفاته: (دقائق الحقائق)، و(كشف الأسرار)، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٥/ ٣٧٩-٣٨٢. ابن كثير، البداية والنهاية، ١١/ ٣٥٠- ٣٥١.

(٦) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٩٢.

(٧) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني، أبو إسحاق، ركن الدين، متكلّم أشعري، كان شيخ خراسان في زمانه، بلغ رتبة الاجتهاد، وبُني له مدرسة فدرّس فيها، من مؤلّفاته: (الجامع في أصول الدين)، و(الردّ على الملحدين)، توفي سنة ٤١٨هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ١٧٠-١٧١. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ٢٠٩-٢١٠.

(٨) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٣٧٠.

(٩) هو: عبد الملِك بن عبد الله بن محمد الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين، وكان أعلم المتأخّرين من أصحاب الشافعي، تفنّن في العلوم، وكان يُدرّس ويفتي ويجلس للوعظ والمناظرة، أشعري العقيدة، وفي آخر أمره رجّح مذهب السلف الصالح ﷺ في ترك التأويل في الصفات وأقرّه، من مؤلّفاته: (البرهان في أصول الفقه)، و(العقيدة النظامية)، توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ١٦٧-١٧٠. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٨١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٦٨-٤٧٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٢٥٥-٢٥٦.

(١٠) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٩.

(١١) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٤.

(١٢) هذه الدعوى من الإيجي ليست بغريبة عليه وعلى أمثاله، حيث إنه لم يكن منه إلّا ترديد ما قد تتابع عليه أئمّته وأصحابه الأشاعرة جيلًا بعد جيل، فالأشاعرة قد اعتادوا هذه الدعوى، وحاسبوا غيرهم منطلقين من هذا الأساس.

وسيأتي مزيد بيانٍ لها بإذن الله تعالى.

٥- أن الإيجي حين يعرض آراء المذهب الأشعري في: (المواقف) يصدّرها غالبًا بقوله: قلنا[١]، لنا[٢]، فقولنا[٣]، عندنا[٤]، ذهب أصحابنا[٥]، نقول[٦]، مذهب أهل الحقّ[٧]، وغير ذلك، بخلاف ما يذكره عند عرض آراء المذاهب المخالفة حيث يصدّرها بقوله: لو قال[٨]، قالوا[٩]، يقولون[١٠]، قولهم[١١]، فإن قيل[١٢]، ونحو ذلك.

ب) مذهبه الفقهي:

تفقّه الإيجي على مذهب الشافعي.

ومما يدلّ على ذلك:

١- أنه معدود ومذكور في كتب تراجم فقهاء الشافعية، فقد ترجم له تاج الدين السبكي في: (طبقات الشافعية الكبرى)[١٣]، والأسنوي في: (طبقات الشافعية)[١٤]، وابن قاضي شهبة[١٥] في: (طبقات الشافعية)[١٦].

كما وصفته غالب كتب التراجم الأخرى بالشافعي[١٧]، وكان من جملة ألقابه:

(١) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٣٨٩.
(٢) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٩٢.
(٣) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٨٠.
(٤) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٨٦.
(٥) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٧٤.
(٦) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٨٦.
(٧) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٢٠.
(٨) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٥٢.
(٩) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٢٣٤.
(١٠) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٩٣.
(١١) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٤٠٢.
(١٢) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٣٨٥.
(١٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦-٤٧.
(١٤) انظر: الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩.
(١٥) هو: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، العلّامة، تفقّه بوالده وغيره، وسمع من أكابر أهل عصره، أفتى ودرّس وجمع، من مصنّفاته: (طبقات الشافعية)، و(الكواكب الدّرية)، توفي سنة ٨٥١هـ. انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ٧/ ٢٦٩. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ١٦٤.
(١٦) انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٧-٢٩.
(١٧) انظر: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٥. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

شيخ الشافعية[1].

٢- أن شيوخه وأساتذته الذين تلقّى عنهم العلم ومعظم تلاميذه كانوا من أعيان المذهب الشافعي في عصرهم.

٣- أنه في بعض كتبه ككتاب: (تحقيق التفسير في تكثير التنوير)، كان يُكثر النقل عن الشافعي عند تعرّضه للمسائل الفقهية، فتارَةً يقتصر على مذهبه، وتارَةً أخرى ينقل عن المذاهب الأخرى، ثم ينتصر لقول الشافعي ويردّ على المخالفين له[2].

فهذه الأسباب ممّا يقوّي القول: بأن الإيجي كان شافعيًّا في مذهبه الفقهي.

سادسًا: محنته، ووفاته:

مات الإيجي مسجونًا في قلعة بقرب بلدة إيج؛ نتيجة محنة جرت له مع أمير كرمان مبارز الدين محمد حيث غضب عليه وسجنه[3].

وقدِ اخْتُلف في تاريخ وفاته، فقيل: في سنة ٧٥٣هـ[4]، وقيل: في يوم السبت الخامس عشر من شهر رمضان سنة ٧٥٦هـ[5]، وهو الرأي الذي اختاره أغلب من ترجم له.



(١) انظر: ٤١.

(٢) انظر بعض الأمثلة: الإيجي، تحقيق التفسير، ٢٩-٣٣.

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٥. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

(٤) انظر: الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣.

(٥) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٢٨. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. السخاوي، مرجع سابق، ٤/ ٦١. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. أبو المعالي بن الغزي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٧. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

المبحث الثاني:

التعريف بكتاب: (المواقف في علم الكلام)

وفيه اثنا عشر مطلبًا:

- **المطلب الأول: اسم الكتاب وتوثيق نسبته لمؤلّفه.**
- **المطلب الثاني: موضوع الكتاب وسبب تسميته.**
- **المطلب الثالث: تاريخ تأليف الكتاب وسبب تأليفه.**
- **المطلب الرابع: موضوعات الكتاب وتقسيمه.**
- **المطلب الخامس: منهج المؤلّف في الكتاب.**
- **المطلب السادس: مصادر التلقّي والاستدلال في الكتاب.**
- **المطلب السابع: العوامل المؤثّرة في الكتاب.**
- **المطلب الثامن: الفكر الكلامي للمؤلّف من حيث الأصالة والتجديد.**
- **المطلب التاسع: منزلة الكتاب وقيمته العلمية.**
- **المطلب العاشر: الملاحظات والمآخذ على الكتاب.**
- **المطلب الحادي عشر: طبعات الكتاب.**
- **المطلب الثاني عشر: الشروح والحواشي على الكتاب.**

المطلب الأول:

اسم الكتاب وتوثيق نسبته لمؤلّفه

أ) اسم الكتاب:

لا خلاف في أن اسم هذا الكتاب هو: (المواقف)، حيث نصّ الإيجي على اسمه كما في المقدّمة، إذ قال في معرض إهدائه الكتاب لشيخ أبي إسحاق(١): "موفّق له مواقف يعزّ الدين فيها بالسيف والسِنان، وهو متطلّع إلى: (مواقف) ينصره فيها بالحجّة والبرهان"(٢).

كما علّق الشريف الجرجاني(٣) على هذه العبارة في شرح المواقف بأن فيها إشارة إلى اسم الكتاب(٤)، وفي خاتمة الكتاب تصريح باسمه كذلك(٥).

وأيضًا: فجميع من ترجم للمؤلّف ذكر كتابه بهذا الاسم(٦).

ب) توثيق نسبته لمؤلّفه:

أمّا توثيق نسبة الكتاب لمؤلّفه فلا شكّ أن الإيجي هو مؤلّف كتاب: (المواقف)؛ وذلك لعدّة أسباب:

---

(١) هو: شيخ أبي إسحاق دنجو، أعلن نفسه ملكًا بعد وفاة أبي سعيد بهادر خان، وجعل شيراز عاصمة لملكه، كان رجلًا كريمًا فاضلًا مُحبًّا للأدب والشعر، له اهتمام بالغ بأهل العلم، وكانت فارس في أيام حكمه عامرة بالنعم والخيرات، قُتل سنة ٧٥٨هـ. انظر: رشيد الدين الهمذاني، جامع التواريخ، ترجمة: فؤاد بن عبد المعطي الصيّاد، ومحمد بن صادق نشأت، ومحمد بن موسى هنداوي، ط [بدون] (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ت [بدون])، ٢/ ٦٦-٦٨. الآشتياني، مرجع سابق، ٥٣٢-٥٣٣.

(٢) الإيجي، المواقف، ٥.

(٣) هو: علي بن محمد بن علي الجرجاني، ويُعرف بالشريف، عالم بلاد المشرق، أشعري المعتقد، تصدّى للإقراء والتصنيف والفتيا، وكان له معرفة بطرق المناظرة والمباحثة والاحتجاج، من تصانيفه: (التعريفات)، و(شرح المواقف)، توفي سنة ٨١٦هـ. انظر: السخاوي، مرجع سابق، ٥/ ٣٢٨-٣٣٠. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ١٩٦-١٩٧.

(٤) انظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، تحقيق: محمود بن عمر الدمياطي، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١/ ٣٥.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٣٠.

(٦) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩.

السبب الأول: إجماع المصادر على نسبة هذا الكتاب له[1]، بل إنه اشتهر وعُرف بسبب كتابه هذا حتى أصبح علامة فارقة له عند خوف الالتباس، فيقال: الإيجي صاحب: (المواقف).

السبب الثاني: أن اسم المؤلّف وعنوان الكتاب مُثبت على بيانات النُسخ المطبوعة التي تمّ الوقوف عليها.

السبب الثالث: أن صاحب هذا الكتاب منظّر من منظّري مذهب الأشاعرة المتأخّرين، وهو ما ينطبق على الإيجي.

السبب الرابع: أنه قد ظهرت في هذا الكتاب الصناعة الكلامية والفلسفية، وهي التي اشتهر بها الإيجي.

السبب الخامس: أنه لم يُعثر على من ادّعى نسبة هذا الكتاب لنفسه، أو قام بنسبته لغير الإيجي.



(١) انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ١٠/ ٤٦. الأسنوي، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩. المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ٤/ ٢١٧. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣/ ١١٠. ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٧/ ١٥٨. السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ٧٦. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ١/ ١٩٦. حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩١. عبد اللطيف زاده، أسماء الكتب، ١٣٠. فنديك، مرجع سابق، ١٦٧-١٦٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٦/ ١٧٤. أبو المعالي بن الغزّي، مرجع سابق، ٦٣. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦. الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٥. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ١١٩. الحبشي، مرجع سابق، ٣/ ١٩٦١.

المطلب الثاني:
موضوع الكتاب وسبب تسميته

يُعدّ كتاب: (المواقف) من الكتب المصنّفة في مجال العقيدة، وقد اتّضح ذلك لمّا بيّن الإيجي فيه مراتب العلوم ودرجاتها بقوله: "وإن أرفع العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأحراها بعقد الهمّة بها، وإلقاء الشراشر[(١)] عليها، وآداب النفس فيها، وصرف الزمان إليها: علم الكلام، المتكفّل بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام، واتّصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوّة التي هي أساس الإسلام، وعليه مبنى الشرائع والأحكام، وبه يترقّى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان، وذلك هو السبب للهدى والنجاح، والفوز والفلاح"[(٢)].

وإن كان النسق الذي اتّبعه الإيجي في: (المواقف) لم يجعله مقصورًا في موضوعاته على علم الكلام؛ إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه هي سمة علم الكلام لدى متأخّري الأشاعرة.

أمّا سبب تسمية الإيجي لكتابه ب: (المواقف) فذلك يتّفق مع واقع الكتاب، حيث رتّبه على ستة مواقف، وسيأتي تصريحه بذلك في مقدّمته.



(١) الشراشر: جمع شرشرة، وهي المحبة والنفس جميعًا، ويُعبّر عنها بالهمم والمطالب التي في النفس. انظر: ابن فارس، مرجع سابق، [شر]، ٣/ ١٨١. ابن منظور، مرجع سابق، [شرر]، ٤/ ٤٠٢.

(٢) الإيجي، المواقف، ٤.

المطلب الثالث:

تاريخ تأليف الكتاب وسبب تأليفه

لا يُعرف متى بدأ الإيجي بتأليف: (المواقف) ولا متى انتهى منه؛ لأنه لم يُثبت تاريخ الانتهاء من التأليف عند فراغه، لكن الذي يُعرف بأنه ألّفه لشيخ أبي إسحاق الذي كان يهتمّ بأهل العلم والأدب، وقد تولّى الحكم بعد سنة ٧٣٦هـ كما ذُكر في ترجمته(١)، ممّا يدلّ على أن الإيجي قد اشتغل بتأليفه بعد سنة ٧٣٦هـ.

ومن الأسباب والبواعث التي دفعت الإيجي لتأليف: (المواقف) ما أشار إليه في مقدّمة كتابه بقوله: "وإنه في زماننا هذا قدِ اتُّخِذ(٢) ظهريًّا، وصار طلبه عند الأكثرين شيئًا فريًّا(٣)، لم يبق منه بين الناس إلّا قليل، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل، فوجب علينا أن نرغّب طلبة زماننا في طلب التدقيق، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق"(٤).

ثم شرع الإيجي في تفصيل واقع الكتب المؤلّفة في علم الكلام مع وقوفه على أخطائها؛ لابتعاد أصحابها عن الصواب، وذلك بقوله: "وإني قد طالعت ما وقع إليّ من الكتب المصنّفة في هذا الفن، فلم أرَ فيها ما فيه شفاء لعليل، أو رواء لغليل(٥)، سيّما والهمم قاصرة، والرغبات فاترة، والدواعي قليلة، والصوارف مكاثرة"(٦).

وقد لخّص ما أجمله من حال تلك الكتب قائلًا: "فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام، ومطوّلاتها مع الأسآم مدهشة للأفهام"(٧).

وزاد الإيجي في ذلك البيان بذكر أحوال المصنّفين في مؤلّفاتهم الكلامية، حيث أراد أن يسدّ الثغرة التي أحسّ بها بعد انتهائه من مطالعة كتب أسلافه ومعاصريه، فقال: "فمنهم من كشف عن مقاصده

---

(١) انظر: ٥٨.

(٢) أي: علم الكلام.

(٣) فريًّا: أي: أمرًا عظيمًا أو عجبًا. انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، ط [بدون] (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ت [بدون])، [فريّ]، ٨/ ٢٨١. محمد بن عزيز السجستاني، غريب القرآن، تحقيق: محمد بن أديب جمران، ط [بدون] (دمشق: دار قتيبة، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، ٣٦٢.

(٤) الإيجي، المواقف، ٤.

(٥) غليل: أي: حرارة العطش وشدّته، ومنه: الغُلّة. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [غل]، ٨/ ٢٣. ابن منظور، مرجع سابق، [غلل]، ١١/ ٤٩٩.

(٦) الإيجي، المواقف، ٤.

(٧) المرجع السابق.

القناع، وقنع من دلائله بالإقناع، ومنهم من سلك المسلك السديد، لكن يلحظ المقاصد من مكانٍ بعيد، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال، والتصرّف في وجوه الاستدلال، وتكثير السؤال والجواب، ولا يبالي إلامَ المآل، ومنهم من يلفّق مغالط لترويج رأيه، ولا يدري أن النقّاد من ورائه، ومنهم من ينظر في مقدّمة مقدّمة ويختار منها ما يؤدّي إليه بادئ رأيه، وربما يكرّ[1] بعضها على بعض بالإبطال، ويتطرّق إلى المقاصد بسبب الاختلال، ومنهم من يكبّر حجم الكتاب بالبسط والتكرار، ليُظَنّ به أنه بحر زخّار، ومنهم من هو كحاطب ليل، وجالب رَجِل وخيل، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلًا ولا يستعمل عقلًا، ليُعرف أغثّ ما أخذه أم ثمين، وسخيف ما ألفاه أم متين!؟ فحداني الحَدب[2] على أهل الطلب، ومن له في تحقيق الحقّ أرب[3] إلى أن كتبت هذا ..."[4].

ثم يتمّ الإيجي حديثه وهو يشرح سببًا آخر لتدوينه هذا المصنّف، فيقول: "وكنت برهة من الزمان أجيل[5] رأيي، وأردّد قداحي، وأؤامر نفسي، وأشاور ذوي النهى من أصدقائي، مع تعدّد خاطبيها، وكثرة الرّاغبين فيها، في كفؤ أزفّها إليه يعرف قدرها، ويغلي مهرها، موفّق له مواقف يعزّ الدين فيها بالسيف والسِنان، وهو متطلّع إلى: (مواقف) ينصره فيها بالحجّة والبرهان، فإن السيف القاضب إذا لم تمضِ الحجّة حدّه كما قيل: مخراق لاعب، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى، وهو غني عن أن يباهى، وأجلّ من أن يباهى، وهو أعظم من ملَك البلاد وساس العباد شأنًا، وأعلاهم منزلًا ومكانًا... جمال الدنيا والدين أبو إسحاق"[6].



(١) الكرّ: الرجوع على الشيء، ومنه: التكرار. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [كر]، ٩/ ٣٢٧. إسماعيل بن عبّاد الطالقاني، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد بن حسن آل ياسين، ط١ (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، [كر]، ٦/ ١٣٨.

(٢) الحَدب: العطف والرحمة، يقال: حَدب الرجل على الرجل إذا تعطّف عليه ورحمه. انظر: الفراهيدي، مرجع سابق، [حدب]، ٣/ ١٨٦. ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بن منير بعلبكي، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، [حدب]، ١/ ٢٧٣.

(٣) أرب: الإرب: الحاجة، يقال: أرب الرجل إذا احتاج إلى الشيء وطلبه. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [أرب]، ١٥/ ١٨٤. ابن منظور، مرجع سابق، [أرب]، ١/ ٢٠٨.

(٤) الإيجي، المواقف، ٤-٥.

(٥) أجيل: أجاله وبه، أي: جعله يجول، وأداره، وأجال القوم الرأي فيما بينهم: تداولوا البحث فيه. انظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، [أجل]، ٢/ ١٠٤٤. ابن منظور، مرجع سابق، [جول]، ١١/ ١٣٢.

(٦) الإيجي، المواقف، ٥-٦.

المطلب الرابع:

موضوعات الكتاب وتقسيمه

(المواقف) كتاب متوسط يقع في ٤٣٠ صفحة[١]، وقد قسّمه الإيجي إلى ستة مواقف كما ذكر هو بنفسه في المقدّمة، إذ يقول: "والكتاب مرتّب على ستة مواقف"[٢].

الأربعة الأولى منها: في المقدّمات الكلامية، والمنطقية، والمباحث الفلسفية، والمسائل الطبيعية.

والموقفان الخامس والسادس: في الإلهيات، والسمعيات.

وقد ختم الإيجي كتابه بذكر الفِرق.

وكلّ موقف ينقسم إلى مراصد، وكلّ مرصد ينقسم إلى مقاصد، وبعض المقاصد تنقسم إلى مسائل، وهكذا.

فالموقف، والمرصد، والمقصد؛ تساوي بالترتيب: الكتاب، والباب، والفصل؛ وتسير على منواله.

وتتوزّع مادة الكتاب في ستة موضوعات:

الموضوع الأول: في المقدّمات.

الموضوع الثاني: في الأمور العامّة.

الموضوع الثالث: في الأعراض.

الموضوع الرابع: في الجواهر.

الموضوع الخامس: في الإلهيات.

الموضوع السادس: في السمعيات.

ويعرض الإيجي في الموقف الأول: المقدّمات، وما يجب تقديمه في كلّ علم، مع تعريف علم الكلام وموضوعه وفائدته ومرتبته ومسائله وتسميته، وكذلك تعريف مطلق العلم، وبيان أقسام العلوم، وإثبات العلوم الضرورية، والنظر[٣]؛ ويحلّله إلى صحيحٍ وفاسد، ثم يتناول مسائل منطقية بحتة تتّصل بالتعريف وأنواعه، والاستدلال وأقسامه.

ويتطرّق الإيجي في الموقف الثاني: إلى الأمور العامّة، فيتناول مسائل الوجود والعدم، وهل الوجود

(١) كما في الطبعة التي نشرتها دار عالم الكتب ببيروت.

(٢) الإيجي، المواقف، ٦.

(٣) سيأتي التعريف به.

زائد على الماهيّة أم لا؟ أمّا الماهيّة فيقسّمها إلى بسيطةٍ ومركّبة، ويقسّم المركّب إلى ذاتٍ وصفة، ثم يعالج موضوعات منطقية متّصلة بأجزاء الماهيّة المركّبة من الجنس والفصل.

كما يعالج الإيجي في الأمور العامّة أيضًا موضوع الوجوب والإمكان والامتناع، ثم موضوع الوحدة والكثرة، ثم العلّة والمعلول، حيث يتناول موضوعات كلامية: كنظرية الأحوال(١)، وأخرى منطقية: كالتصوّر(٢) والتصديق(٣)، وثالثة فلسفية: كالقوة الجسمانية، ورابعة أصولية: كالعلّية والاطّراد(٤).

ويعرض الإيجي في الموقف الثالث: الأعراض، فيشرح مفهوم العَرَض لدى كلٍّ من المتكلّمين والفلاسفة، أمّا عند المتكلمين فكون العَرَض لا يقوم بالعَرَض وأنه لا يبقى زمانين، وأمّا عند الفلاسفة فإنه يؤدّي إلى الكلام عن المقولات، ويقدّم شرحًا مفصّلًا لكلٍّ منها.

ويتطرّق الإيجي في الموقف الرابع: إلى مسألة الجوهر وأقسامه، وحقيقة الجسم ونظرية الجزء، ويتحدّث عن مذهب الفلاسفة في الصورة، ثم يخوض في مسائل متّصلة بالعلم الطبيعي، بل بالجغرافيا والفلك: كالأرض وكرويّتها، والأفلاك، وحديثه في ذلك فلسفي أكثر منه علميًّا، إذ يعالج مسألة العناصر الأربعة، ومسألة النفوس الفلكية(٥).

---

(١) الأحوال: هو مصطلح أطلقه المعتزلة على صفات الله تعالى، وكذلك قال به بعض الأشاعرة: كالباقلاني والجويني، وأول من قال به: أبو هاشم الجبّائي، ومعناه عنده: أن الله تعالى عالم لذاته، ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتًا موجودًا، وإنما تُعرف الصفة على الذات لا بانفرادها، وهذه الأحوال أو الصفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة.

ولا شكّ بأن هذا غير معقول، ولذلك قيل: ثلاثة لا حقيقة لهنّ، وعدّوا منها: أحوال أبي هاشم، وقد ردّ جمهور أهل السنة والجماعة والمعتزلة والأشاعرة هذا القول.

انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل،٨٢. فالح، مرجع سابق، ٢٥-٢٦.

(٢) التصوّر: هو حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهيّة من غير الحكم عليها بنفي أو إثبات. انظر: الجرجاني، التعريفات، ٨٣. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ١٨٠.

(٣) التصديق: هو نسبة الصدق بالاختيار إلى المخبر، أو إدراك الماهيّة مع الحكم عليها بنفي أو إثبات. انظر: الجرجاني، التعريفات، ٨٢. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ١٧٨.

(٤) الاطّراد: عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلّا ومعه الحكم. انظر: محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه بن جابر العلواني، ط١ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ)، ٥/ ٣٠٦-٣٠٧. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد بن سعيد البدري، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م)، ٣٧٣.

(٥) النفوس الفلكية: فيها قولان:

القول الأول: أنها أعراض قائمة بالفلك، كالقوة الشهوية والغضبية، وهذا قول أكثر أتباع أرسطو.

القول الثاني: أنها جواهر قائمة بأنفسها، كالنفس الناطقة، وإليه يميل ابن سينا وغيره.

=

وفي الموقف الخامس: حديث للإيجي عن الإلهيات، حيث إثباتُ وجودِ الله تعالى وذاته وصفاته وأفعاله وشمول إرادته، والحسنِ والقبحِ الشرعيَين، وأن أفعال الله تعالى لا تُعلّل.

أمّا الموقف السادس: فيتحدّث الإيجي فيه عن السمعيات من نبوّة ومعاد، ففي النبوّة: يتناول معناها وحقيقة المعجزة، وعصمة الأنبياء عليهم السلام، وتفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة، وفي المعاد: يشير إلى إمكانية إعادة المعدوم وحشر الأجساد، وإثبات الجنة والنار، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والحوض المورود.

ثم يعالج الإيجي مسألة الأسماء والأحكام، ويختم الكتاب بموضوع الإمامة من وجوب نصب الإمام وشروط الإمامة، ثم يشير في ملحق الكتاب إلى أهم فِرق المسلمين.

فحاصل ما سبق:

أن كتاب: (المواقف) للإيجي لم يقتصر على مادة علم الكلام ومنهجه، بل إن توزيع موضوعاته قد خضع لتنظيمٍ جديد؛ ليتوافق مع الوضع الجديد بعد الاختلاط بالفلسفة، فبينما كان أغلب المتكلّمين السابقين يبدؤون مؤلّفاتهم بأبوابٍ تمهيدية في النظر والمعارف وبيان العلم، أصبح المتكلّمون المتأخّرون يبدؤون بالمبادئ أو الأمور العامّة، وهي مباحث تضمّ القواعد الكلامية التقليدية في النظر والمعارف، مضافًا إليها مباحث منطقية وفلسفية وطبيعية تتعلّق بالأحكام المشتركة بين الموجودات، كما تقدّم في عرض محتويات الكتاب.



= انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الصفدية، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط [بدون] (الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢١هـ)، ٢/ ٢٥٣. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ٧٠٧.

المطلب الخامس:

منهج المؤلّف في الكتاب

إن أهمّ ما يميّز شخصية المؤلّف العلمية، ويوضّح آراءه ومذهبه؛ هو منهجه في معالجة المسائل الدينية والعقدية.

وقد سار الإيجي في كتاب: (المواقف) على منهجٍ واضح، وقعّد قواعد سار عليها في جميع الكتاب، فبعد أن تحدّث عن مشاكل التصنيف في علم الكلام وانتقدها، تناول عرض منهج التصنيف الذي ارتضاه، وقد بيّن ذلك في المقدّمة بقوله: "كتبت هذا كتابًا مقتصدًا لا مطوّلًا مملًّا، ولا مختصرًا مخلًّا، أودعته لبّ الألباب وميّزت فيه القشر من اللباب، ولم آل جهدًا في تحرير المطالب وتقرير المذاهب، وتركت الحجج تتبختر اتّضاحًا، والشُّبه تتضاءل افتضاحًا، ونبّهت في النقد والتزييف، والهدم والترصيف على نكت هي ينابيع التحقيق، وفِقر تهدي إلى مظانّ التدقيق، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأتأمّل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل، ثم أرجع القهقرى أتأمّل فيما قدّمت هل فيه من قصور؟ وأرجع البصر كرّة بعد أخرى هل أرى من فطور؟ حافظًا للأوضاع، رامزًا مشبعًا في مقام الرمز والإشباع، حتى جاء كما أردت، ووفّق الله وسدّد في إتمام ما قصدت"(1).

ويمكن تلخيص المنهج العامّ الذي سار عليه المؤلّف -إضافةً إلى ما سبق- في النقاط الآتية:

١- أن الناظر لأول وهلة في كتاب: (المواقف) يظنّ بأنه معجم فلسفي أو موسوعة فلسفية؛ لامتلائه بالكلمات والمصطلحات الفلسفية التي سيقت بعبارات مركّزة ومختصرة، بحيث يصعُب فهم معناها، ولعلّ الإيجي أراد بذلك إظهار قدرته على الجمع ما بين المادة الكلامية والمادة الفلسفية في كتابه؛ ولو على حساب القارئ.

٢- الترتيب والتقسيم الجيد للمسائل، حيث إن الإيجي يقسّم الموقف إلى مراصد، والمرصد إلى مقاصد، والمقصد -إن احتاج- إلى مسالك(2).

٣- أن الإيجي اعتمد في كتابه على أقوال كبار رجال الأشاعرة، والترجيح بينها إن كان بينهم خلاف، وهو كثيرًا ما يورد أقوال الفلاسفة أو المعتزلة ويناقشها، مع البعد عن التطويل في المناقشات(3).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٥.

(٢) انظر: عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ٢/ ٦٨٩.

(٣) انظر: المرجع السابق.

٤- أن الإيجي أورد في كتابه الآراء المختلف فيها بين الفلاسفة والمتكلّمين، وكان ينتصر لمذهب المتكلّمين، مع معارضته الصريحة للمذهب الحقّ؛ وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

٥- أن الإيجي استخدم المنهجية التي دأب عليها المؤلّفون في عصره، والمتمثّلة في عرض الأسئلة والإجابة عنها، بأساليب مثل: قيل ...، وقلنا[١]، أو قولهم ...، وقلنا[٢].

٦- أن كتاب: (المواقف) كغيره من كتب العقيدة التي أُلّفت في هذا العصر كان يهتمّ بتقرير المسائل والردّ على المخالف في الوقت ذاته.

هذه هي أبرز الجوانب والمعالم في منهج الإيجي في كتابه: (المواقف)، وستتّضح بمزيدٍ من البيان بإذن الله تعالى عند عرض كلامه في مسائل الاعتقاد.



(١) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٢٢٥، ٣٧١، ٢٩٦.

(٢) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٢٧٠، ٣٥٣، ٣٩٣.

المطلب السادس:
مصادر التلقّي والاستدلال في الكتاب

مصادر التلقي:

هي ما يُستمدّ منها الدين عمومًا، والعقيدة على وجه الخصوص(١).

والاستدلال جانب أساسي في العلوم الإسلامية بصفة عامّة، وفي العقيدة بصفةٍ خاصّة؛ ذلك لأن العقيدة الإسلامية قائمة على الحجّة والبرهان، وأيّ عقيدة لا يساندها دليل صحيح تُعتبر في الإسلام باطلة، ومصداق هذا تلك الآيات العديدة التي يطالب الله تعالى فيها المنحرفين في العقيدة بالدليل، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٢).

وقوله سبحانه: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةًۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْۖ﴾(٣).

ومن المسلّم به أن مصادر العقيدة والاستدلال المجمع عليها عند أهل السنة والجماعة هي كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، وذلك وفق فهم سلف الأمّة لهذه النصوص الشرعية. أمّا الفِرق المتكلّمة المنتسبة إلى الإسلام، فقد أثبتت العقائد بالأدلّة، لكنهم اختلفوا في تحديد نوع الأدلّة التي يُعتمد عليها، مع اتّفاقهم على تقديم الأدلّة العقلية على الأدلّة النقلية.

ومصادر التلقّي والاستدلال التي اعتمدهما الإيجي في كتاب: (المواقف) هي:

أ) الأدلّة النقلية:

ويُقصد بالأدلّة النقلية: الكتاب العزيز والسنة النبوية؛ لأنهما منقولان عن النبي ﷺ، وينقلهما الناس من بعده خلفًا عن سلف.

أمّا الكتاب العزيز:

فمنقول كلّه بالتواتر، فهو قطعي الثبوت، وهو أصل الأدلّة الشرعية وأقواها، ولذا لم يقع خلاف بين الأمّة في حجّيته، وفي الاستدلال به؛ لا في العقيدة، ولا في غيرها(٤).

---

(١) انظر: ناصر بن عبد الكريم العقل، دراسات في الأهواء والفِرق والبدع وموقف السلف منها، ط١ (الرياض: دار إشبيليا، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ٢٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١١.

(٣) سورة الأنبياء، من الآية: ٢٤.

(٤) انظر: منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ حكمي، ط١ (الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ١/ ٣٢-٣٣. عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنّة المناظر، تحقيق: =

بل حتى المتكلّمون ينظّرون بهذا الكلام رغم تناقضهم ومخالفتهم في تطبيقه في أبواب العقيدة.

ومن ذلك ما قاله ابن جزَيّ[1] في الكتاب العزيز: "وهو أصل الأدلّة وأقواها، ونعني به: القرآن العظيم المكتوب بين دفتي المصحف، المنقول إلينا نقلًا متواترًا بالقراءة المشهورة"[2].

وأمّا السنة النبوية:

فمنها ما نُقل بالتواتر، ومنها ما نُقل عن طريق الآحاد، والمنقول بالتواتر منه ما تواتر لفظه ومعناه، ومنه ما تواتر معناه فقط، وهو بنوعيه يفيد العلم، ويُجزم بأنه صدق؛ لأنه متواتر إمّا لفظًا وإمّا معنى[3]، فهو حجّة أيضًا يُحتجّ به في العقائد والأحكام باتّفاق جمهور الأمّة.

والمنقول عن طريق الآحاد هو الذي وقع فيه النزاع: هل يُحتجّ به في العقائد والأحكام؟ أو لا يُحتجّ به إلّا في الأحكام دون العقائد؟ والنزاع فيه معروف مبيّن في كتب أصول الفقه[4].

= عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ط٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ)، ٦٢. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٢٥٧.

(١) هو: محمد بن أحمد بن جزَيّ الغرناطي، أبو القاسم، كان مالكي المذهب، معتكفًا على العلم، مشتغلًا بالنظر والتقييد، قائمًا على التدريس، مشاركًا في فنون عدّة، من مؤلّفاته: (تقريب الأصول)، و(القوانين الفقهية)، توفي مقتولًا سنة ٧٤١هـ. انظر: إبراهيم بن علي بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ٢٩٥-٢٩٦. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٥/ ٨٨-٨٩.

(٢) محمد بن أحمد بن جزَيّ، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد بن علي فركوس، ط١ (الجزائر: دار التراث الإسلامي، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م)، ١١٤.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨/ ١٦.

(٤) ذهب الجماهير من سلف الأمّة من الصحابة ﷺ والتابعين لهم بإحسان والفقهاء، إلى القول: بالتعبّد والعمل بخبر الواحد، حيث حكى ابن الفرّاء إجماع الصحابة ﷺ على العمل بخبر الواحد. انظر: محمد بن الحسين بن الفرّاء، العدّة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، ط٣ (د ن [بدون]، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م)، ٣/ ٨٦٥.

وقال الشافعي: "لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد". محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، ط [بدون] (د ن [بدون]، ١٣٥٨هـ=١٩٣٩م)، ٤٥٧.

وقال ابن عبد البرّ: "أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثرٍ أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كلّ عصرٍ من لدن الصحابة إلى يومنا هذا". يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: محمد بن عبد الكبير البكري ومصطفى بن أحمد العلوي، ط [بدون] (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ)، ١/ ٢.

ويقول أيضًا: "ليس في الاعتقاد كلّه في صفات الله وأسمائه إلّا ما جاء منصوصًا في كتاب الله، أو صحّ عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمّة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كلّه أو نحوه يسلّم له ولا يناظر فيه". ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٩٦. =

والإيجي كغيره من المتكلّمين يستدلّ بالكتاب العزيز والسنة النبوية على مقتضى قواعد علم الكلام، فهي ظنّية الدلالة عنده لا تفيد اليقين إلّا بقرائن مشاهدة أو متواترة تدلّ على انتفاء الاحتمالات(١)، كما يحتجّ بالأحاديث الضعيفة، بل الموضوعة.

ومن المتقرّر عند أهل العلم أن المسائل العقدية لا تُبنى إلّا على صحيح الأخبار دون سقيمها، قال ابن قدامة(٢): "وأمّا الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة ليُلبّسوا بها على أهل الإسلام، أو

وقال السمعاني: "إن الخبر إذا صحّ عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمّة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقّته الأئمّة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيل العلم، هذا قول عامّة أهل الحديث والمتقنين من القائلين على السنة". منصور بن محمد السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق: محمد بن حسين الجيزاني، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة أضواء المنار، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ٣٤.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "مذهب أصحابنا: أن أخبار الآحاد المتلقّاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات". أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد، ط [بدون] (القاهرة: دار المدني، ت [بدون])، ٢٢٣.

فأهل السنة والجماعة كما يرون الأخذ بأحاديث الآحاد الصحيحة في الأحكام الفقهية، فإنهم يرون كذلك الأخذ بها في العقائد؛ لأنها حجّة تفيد العلم.

فالواجب الأخذ بكلّ ما صحّ عن رسول الله ﷺ في أيّ مجال، واعتقاد موجبه والعمل به؛ وذلك لأن أخبار الآحاد الصحيحة قد مضى اتّفاق الأئمّة على نقلها وروايتها، وتخريجها في الصحّاح والمسانيد، وتدوينها في الدواوين، وحكم الحفّاظ المتقنين عليها بالصحّة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، فطرحها مخالف للإجماع، خارج عن أهل الاتّفاق، فلا يُلتفت إليه ولا يُعرّج عليه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأئمّة أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمّة الأربعة وغيرهم يثبتون الصفات الخبرية، لكن منهم من يقول: لا نثبت إلّا ما في القرآن والسنة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته ونفيه، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانًا، ومنهم من يقول: بل نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقًا، ومنهم من يقول: يعطى كلّ دليل حقّه، فما كان قاطعًا في الإثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحًا لا قاطعًا قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والإثبات إلّا بدليل يوجب القطع، وإذا قام دليل يرجّح أحد الجانبين بيّنا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصحّ الطرق". ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٨٣-٣٨٤.

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "وخبر الواحد إذا تلقّته الأمّة بالقبول عملًا به وتصديقًا له يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمّة، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمّة في ذلك نزاع". ابن أبي العز الحنفي، مرجع سابق، ٣٩٩-٤٠٠.

وبهذا يتبيّن: أن المنهج السليم هو الأخذ بكلّ حديث صحيح، واعتقاد موجبه، والعمل به.

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٠، ٢٦٠.

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، أبو محمد، موفّق الدين، شيخ الإسلام ورئيس الحنابلة في زمانه، من بحور العلم في الفقه وأصوله والفرائض، ثقة حجّة، حسن الاعتقاد كثير العبادة، من مصنّفاته: (المغني)، و(المقنع)، توفي سنة ٦٢٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ١٦٦-١٧٣. محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيّات، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود، وعلي بن محمد معوّض، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١/ ٥٢٠-٥٢١.

الأحاديث الضعيفة، إمّا لضعف رواتها أو جهالتهم أو لعلّةٍ فيها، لا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها"[1].

والإيجي كما يظهر في: (المواقف) يجهل السنة النبوية وأحاديث الرسول ﷺ، وهذا ديدن المتكلّمين الذين وصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "فإن فُرض أن أحدًا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإمّا أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف ... ممّن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يُعدّون به من عوامّ أهل الصناعة فضلًا عن خواصها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري[2] ومسلمًا[3] وأحاديثهما إلّا بالسماع، كما يذكر ذلك العامّة، ولا يميّزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب"[4].

وقد أورد الإيجي نصوصًا من الكتاب العزيز والسنة النبوية قليلة جدًّا بين كلام الفلاسفة والمتكلّمين وأباطيلهم، على سبيل الاستئناس والاعتضاد لا على سبيل الاستغناء والاعتماد، مع التعسّف في فهمها، والشطح في تفسيرها، والتسلّط عليها بالتأويل الباطل.

ومع قلّة الأحاديث الشريفة التي أوردها إلّا أنه استدلّ في تقرير المسائل العقدية بالضعيف والموضوع وما لا أصل له، وقد أوقعه ذلك في جملةٍ من الأخطاء.

ومن النماذج على ذلك:

١- استدلاله بحديث: «عليكم بدين العجائز»، ثم قال عقبه: "إن صحّ الحديث؛ فالمراد به: التفويض والانقياد"[5].

---

(١) عبد الله بن أحمد بن قدامة، ذمّ التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١ (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ)، ٤٧.

(٢) هو: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، أبو عبد الله، عمدة المحدّثين وسيد الحفّاظ، رحل في طلب الحديث إلى سائر محدّثي الأمصار، وكتب بخراسان والجبال، ومدن العراق كلّها، وبالحجاز والشام ومصر، كما كان رأسًا في الفقه مجتهدًا مع الدين والورع والتألّه، من مصنّفاته: (الجامع الصحيح)، و(خلق أفعال العباد)، توفي سنة ٢٥٦هـ. انظر: المزّي، مرجع سابق، ٢٤/ ٤٣٠-٤٦٧. محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوّامة، ط١ (جدّة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م)، ٢/ ١٥٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ١١/ ٢٤-٢٨. أحمد بن حجر العسقلاني، هداية الساري لسيرة البخاري، تحقيق: حسين سلمان مهدي، ط١ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١١م).

(٣) هو: مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيري، أبو الحسين، أحد الأئمة الحفّاظ وأعلام المحدّثين، رحل إلى الحجاز والعراق والشام في طلب الرواية، وكان من الثقات المأمونين، من مصنّفاته: (التمييز)، و(المسند الصحيح)، توفي سنة ٢٦١هـ. انظر: يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج، ط٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، ١/ ١٠-١١. المزّي، مرجع سابق، ٢٧/ ٤٩٩-٥٠٧. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٠/ ١٨٢-١٩١. ابن العماد، مرجع سابق، ٢/ ١٤٤.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٧١-٧٢.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣١.

قال ابن القيسراني[١]: "ليس له أصل من روايةٍ صحيحةٍ ولا سقيمة"[٢].

وقال السيوطي[٣] في تخريج أحاديث المواقف: "وهذا حديث موضوع"[٤].

٢- استدلاله بحديث: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[٥].

قال السيوطي: "سنده ضعيف جدًّا"[٦].

٣- استدلاله بحديث: «أول ما خلق الله تعالى العقل»[٧].

وهذا الحديث كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ضعيف باتّفاق أهل المعرفة بالحديث"[٨].

بل نقل عن بعض أهل العلم أنهم ذكروا: أن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في العقل لا أصل لشيء منها، وليس في رواتها ثقة يُعتمد[٩].

٤- استدلاله بحديث: «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين»[١٠].

وهذا كذب باطل[١١].

---

(١) هو: محمد بن طاهر بن علي المقدسي، أبو الفضل، المعروف بابن القيسراني، أحد الرحّالين في طلب الحديث والحفّاظ، كان حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، صدوقًا عالمًا بالصحيح والسقيم، كما كان عارفًا بالتصوّف، له شعر حسن، من مؤلّفاته: (الأدعية)، و(أطراف الكتب الستة)، توفي سنة ٥٠٧هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٢٧٨-٢٨٨. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٤/ ١٢٤٢-١٢٤٥.

(٢) محمد بن طاهر بن القيسراني، معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عماد الدين بن أحمد حيدر، ط١ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م)، ١٦٦.

(٣) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين، يُلقّب بابن الكتب؛ لأن والدته أتاها المخاض بين الكتب، كان حافظًا ومؤرّخًا وأديبًا، اعتزل الناس لمّا بلغ الأربعين من عمره، وهي الفترة التي ألّف فيها أكثر كتبه، من مصنّفاته: (الإتقان في علوم القرآن)، و(تاريخ الخلفاء)، توفي سنة ٩١١هـ. انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، ١١٠-١١٥. الداودي، مرجع سابق، ٣٦٥-٣٦٦.

(٤) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق: يوسف المرعشلي، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ)، ١٢١.

(٥) الإيجي، المواقف، ٢٦٠.

(٦) السيوطي، تخريج أحاديث شرح المواقف، ١٢٢.

(٧) الإيجي، المواقف، ٢٦٢.

(٨) ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ٢٧٥.

(٩) انظر: ابن تيمية، بغية المرتاد، ١٧٢.

(١٠) الإيجي، المواقف، ٣٤٠.

(١١) انظر: السيوطي، تخريج أحاديث شرح المواقف، ١٣٢.

٥- استدلاله بحديث: «تلك الغرانيق[(١)] العُلى ... منها الشفاعة تُرتجى»[(٢)(٣)].

ومضمون حديث الغرانيق:

أن الشيطان ألقى على لسان رسول الله ﷺ كلمات قالها وهو يقرأ القرآن الكريم على جمع من المسلمين والمشركين عقب الهجرة الأولى إلى أرض الحبشة، فلمّا سمعوها تعجبوا من ثناء النبي عليه الصلاة والسلام على آلهتهم بخير فسجدوا معه.

وهذه القصة تحدّث عن بطلانها غير واحدٍ من أهل العلم، حيث تناولوها من كلّ الوجوه، وتتبّعوا أسانيدها، ثم أقاموا الحجّة بالدليل والبرهان على بطلانها سندًا ومتنًا[(٤)].

والإيجي ليس معذورًا في كلّ ما استدلّ به؛ لأنه ليس ممّن لا يمكنه التمييز بين الأحاديث إلى هذه الدرجة، وإنما السبب في ذلك جهله بها، إضافةً إلى نظرة المتكلّمين عامّةً إلى النصوص الشرعية.

فمن مفاسد علم الكلام:

التزهيد فيها، وتأويلها، والإعراض عنها، وعدم العمل بمقتضاها، واستبدال الذي هو أدنى بها، وهي الطرق العقلية كما يزعمون.

ب) الأدلّة العقلية:

للعقل منزلة جليلة في الإسلام، فهو آلة الفهم والإدراك والتمييز، وهو مناط التكليف وأحد الضرورات الخمس التي أمر الإسلام بحفظها ورعايتها، وحرّم كلّ ما يفسدها أو يؤثّر عليها.

---

(١) الغرانيق: جمع غرنوق، وقيل: غرنيق، وهو الواحد الأبيض من طير الماء، وقيل: ما يكون في أصل العوسج من ليّن النبات. انظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، [غرنق]، ٣/ ١٣١٥. الأزهري، مرجع سابق، [غرنق]، ٨/ ١٩٠.

(٢) الإيجي، المواقف، ٣٦٤.

(٣) انظر: عبد الله بن دجين السهلي، بحث نقد المواقف، ط [بدون] (القاهرة: كلية دار العلوم، ٢٠٠٤م)، ١٨-١٩.

(٤) ومن هؤلاء قديمًا:

- ابن خزيمة فيما نقله عنه محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ٣/ ٤٦٢.

علمًا بأنه قد تمّ الرجوع إلى كتب ابن خزيمة المطبوعة، ولم يُعثر على ما ذكره الشوكاني.

- إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ)، ٣/ ٢٣٠.

ومن المعاصرين:

- محمد بن ناصر الدين الألباني، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م).

- علي بن حسن الحلبي، دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق رواية ودراية، ط [بدون] (جدّة: مكتبة الصحابة، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م).

وللمفسّرين عدّة أقوال في المراد بتكريم الإنسان الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(١):

فقيل: إن الله تعالى كرّمهم بالعقل؛ وهو أعظمها، وقيل: بالنطق، وقيل: بتعديل القامة وامتدادها، وقيل: بالمطاعم والملذّات، وقيل: بحُسن الصورة، وقيل: بالتسلّط على غيرهم من الخلق وتسخيرهم لهم، وقيل: بجعل محمد ﷺ منهم(٢).

قال الآلوسي(٣): "والكلّ في الحقيقة على سبيل التمثيل، ومن ادّعى الحصر في واحد... فقد ادّعى غلطًا ورام شططًا، وخالف صريح العقل وصحيح النقل"(٤).

وفي آيات كثيرة يدعو الله تعالى الإنسان إلى إعمال عقله حتى يتوصّل به إلى الغايات النبيلة من حياته في هذه الدنيا، كما قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾(٥).

وقال ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾(٦).

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

كما أثنى الله تعالى على أصحاب العقول وأولي الألباب والتفكّر والاتّعاظ، حيث قال سبحانه: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٧).

ومدَحهم بأنهم هم الذين يعتبرون، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٨).

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٢) انظر هذه الأقوال وغيرها: الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: خالد بن عبد الرحمن العك، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٣/ ١٢٥. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ)، ٥/ ٦٢-٦٣. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط [بدون] (القاهرة: دار الشعب، ت [بدون])، ١٠/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٣) هو: محمود بن عبد الله الحسينى الآلوسي، أبو الثناء، شهاب الدين، مفسّر ومحدّث وأديب، تقلّد الإفتاء وعُزل فانقطع للعلم، من كتبه: (روح المعاني)، و(غرائب الاغتراب)، توفي سنة ١٢٧٠هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٧/ ١٧٦-١٧٧. كحّالة، مرجع سابق، ١٢/ ١٧٥-١٧٦.

(٤) محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط [بدون] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت [بدون])، ١٥/ ١١٨.

(٥) سورة يونس، الآية: ١٠١.

(٦) سورة الحجّ، الآية: ٤٦.

(٧) سورة البقرة، من الآية: ١٩٧.

(٨) سورة يوسف، من الآية: ١١١.

وفي المقابل ذمّ الله تعالى المشركين الذين عطّلوا حواسهم وعقولهم بقوله سبحانه: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾(١).

وقوله جلّ شأنه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾(٢).

كما ذمّ الله تعالى الذين قلّدوا واتّبعوا الآباء والكبراء والمتبوعين دون دليل؛ وذلك لأن في التقليد تعطيلًا لنعمة العقل العظيمة، كما قال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ۝ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾(٣).

وهذا دليل على حجّية العقل وفضله، وأن لحكمه اعتبارًا في الدين، ولكن العقل مع ذلك له حدود يجب أن يقف عندها ولا يتجاوزها وإلّا تحوّل لأداة إفسادٍ وإضلال.

وقد سلك الإيجي مسلك المتكلّمين، ونهج نهجهم في المغالاة في جانب العقل، بل اعتبره هو الأساس والمنطلق في إثبات مسائل العقيدة، كما برهن على يقينية الدلائل العقلية وقدّمها في كثيرٍ من استدلالاته على النصوص الشرعية، وأن النقل إن وافق العقل قُبل، وإن خالفه رُدّ أو أُوّل بما يوافق ما جاء به.

يقول السمعاني(٤): "واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسّسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتّباع والمأثور تبعًا للمعقول"(٥).

فالإيجي يقرّر أن الإلهيات والنبوّات لا تثبت إلّا بالعقل، فيقول: "والمطالب ثلاثة أقسام ... الثاني: ما يتوقّف عليه النقل، مثل: وجود الصانع ونبوّة محمد، فهذا لا يثبت إلّا بالعقل"(٦).

كما يُصرّح في موضعٍ آخر أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، حيث يتساءل فيقول: "الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: لا؛ لتوقّفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول: إنما يثبت بنقل اللغة والنحو

(١) سورة البقرة، من الآية: ١٧١.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

(٣) سورة الزخرف، الآيات: ٢٣-٢٤.

(٤) هو: منصور بن محمد بن عبد الجبّار السمعاني، أبو مظفر، مفتي خراسان، من بيت العلم والزهد، كان حافظًا واعظًا، برع في التفسير والحديث والفقه، وكان حجّةً لأهل السنة والجماعة، شوكةً في أعين المخالفين، فظهر له القبول من الناس، من آثاره العلمية: (الانتصار لأصحاب الحديث)، و(البرهان)، توفي سنة ٤٨٩هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٩/ ١١٤-١١٩. محمد بن أحمد الذهبي، العِبر في خبر من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ط٢ (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م)، ٣/ ٣٢٨.

(٥) السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، ٨١.

(٦) الإيجي، المواقف، ٣٩.

والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنّيان"(١).

وقال الإيجي في شروط إفادة الدليل اللفظي اليقين: "والثاني: يتوقّف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والكلّ لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظنّ، ثم بعد الأمرين لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي(٢)، إذ لو وُجد لقُدّم على الدليل النقلي قطعًا؛ إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما"(٣).

ويُفهم من النصّ السابق:

أن الدلائل اللفظية -وهي الكتاب العزيز والسنة النبوية- ظنّية؛ لأن التمسك بها موقوف على أمورٍ ظنّية، والموقوف على الظنّي ظنّي، وبالآتي فلا يصحّ الاعتماد على الأدلّة اللفظية في تقرير المسائل العقدية.

وتصوّر هذه الفريّة كافٍ لبطلانها؛ إذ إنها ترفع الثقة بالألفاظ عمومًا، ومن المعلوم أن دلالة الأدلّة اللفظية لا تختصّ بالقرآن الكريم والسنّة النبوية، بل جميع بني آدم يدلّ بعضهم بعضًا بالأدلّة اللفظية، وبالألفاظ يتمكّن من النطق الذي تميّز به الإنسان عن سائر الحيوانات، وفي رفع الثقة به سلب الإنسان خاصيّته التي ميّزه الله تعالى بها عن سائر الحيوانات(٤).

وسيأتي مزيد بسطٍ في ردّ هذه الشُّبهة إن شاء الله تعالى.

وهذه الشُّبهة من أهمّ الشُّبهات في قولهم: بتقديم العقل على النقل؛ حيث يرى الإيجي أن العقل هو الذي دلّ على صحّة النقل، وذلك بمعرفة الله تعالى وصدق الرسول ﷺ، فلو قُدّم النقل على العقل لكان في ذلك تقديم للفرع على الأصل، ولكان فيه إبطال للأصل، وإذا بطل الأصل الدالّ على الفرع بطل الفرع المترتّب عليه، وفي ذلك يقول: "وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذا أدّى إثبات الشيء إلى إبطاله، كان مناقضًا لنفسه فكان باطلًا"(٥).

وأصل دعوى الإيجي مستمدّ من القاعدة التي قعّدها الرازي وهي ما يُعرف بالقانون الكلّي.

ومفاده: أنه إذا تعارض النقل والعقل، إمّا أن يكون تعارض ضدّين، أو نقيضين، والضدّان يمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما، مثل: البياض والسواد.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٤٠.

(٢) المعارض العقلي: هو تقابل الدليلين النقلي والعقلي على سبيل الممانعة والمدافعة. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢١. عيسى بن محسن النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلّقة بمسائل الاعتقاد، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (٢٠٠٩م)، ١٢.

(٣) الإيجي، المواقف، ٤٠.

(٤) انظر: محمد بن محمدي النورستاني، مواقف التفتازاني الاعتقادية في كتابه شرح العقائد النسفية، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية (١٤٢٦هـ)، ١/ ٢٨٢.

(٥) الإيجي، المواقف، ٤٠.

وأمّا النقيضان فلا يخلوان من أحد أربعة أمور:

١- إمّا أن يُجمع بين النقل والعقل، وهذا محال؛ إذ لا يجتمع نقيضان.

٢- وإمّا أن يرتفعا ويُكذّبا، وهذا محال.

٣- وإمّا أن يُقدّم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل وهو الذي أدّى إليه.

٤- أن لا يبقى إلّا وجوب تقديم العقل(١).

وهذا مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة الذي يقوم على أساس تقديم النقل على العقل في مسائل الدين جميعًا استمدادًا واستدلالًا، وأن العقل الصريح لا يمكن أن يخالف أو يتعارض مع النقل الصحيح(٢).

وهذا من الأصول المقرّرة عندهم كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ما عُلم بصريح العقل لا يُتصوّر أن يعارضه الشرع البتّة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قطّ"(٣).

فيقال: إن النقل يعارض معقولات المتكلّمين، أمّا المعقول الصريح فلا يتعارض بتاتًا مع النقل الصحيح، وإذا وجد تعارض فهو إمّا من جهة العقل؛ لكونه غير صريح وإنما هي شُبهات وأوهام وخيالات، وإمّا من جهة النقل؛ لكونه غير صحيح وثابت حيث يكون مكذوبًا أو ضعيفًا.

ثم يقال بعد ذلك:

١- إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإمّا أن يكونا قطعيَين، أو ظنّيَين، أو أحدهما قطعي والآخر ظنّي.

ولا يمكن بحالٍ أن يتعارض القطعيان، وأمّا الظنّيان فيمكن ذلك، والمقدّم منهما هو الراجح مطلقًا سواء كان سمعيًا أو عقليًا.

أمّا إذا تعارض قطعي وظنّي، فيُقدّم القطعي سواء كان عقليًا أو نقليًا، فإذا كان القطعي هو العقلي قُدّم؛ لا لكونه عقليًا بل لكونه قطعيًا.

فالعقلي لا يُقدّم مطلقًا، كما أن النقلي لا يُقدّم مطلقًا.

---

(١) انظر: محمد بن عمر الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ط١ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ١٣٠. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤.

(٢) ولقد تصدّى شيخ الإسلام ابن تيمية للقانون الكلّي للرازي في مواضع من مؤلّفاته، وأفرد لذلك مؤلّفه العظيم: (درء تعارض العقل والنقل)، وجعل الرّد في ثلاثة وأربعين وجهًا. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٦-٣٢١، ٥/ ٢٠٤-٣٤٦، ٣٥٧-٣٩٢، ٦/ ٣-٨.

ودرج تلميذه ابن القيّم على ذلك في كتابه: (الصواعق المرسلة)، فنصب واحدًا وأربعين ومئتين وجهًا في الردّ على هذا القانون. انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٧٩٧-٤/ ١٥٣٦.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٤٧.

كما أن حصر التقسيم بأربعة أقسام غير سليم، وهذه الأربعة هي تقديم النقلي مطلقًا، أو العقلي مطلقًا، أو الجمع بين النقيضين، أو رفعهما.

بل هناك قسم آخر، وهو تقديم العقلي تارَةً والسمعي أخرى، فأيّهما كان قطعيًا قُدّم، وإن كانا جميعًا قطعيَين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنّيَين فالراجح هو المقدّم[(١)].

٢- إنه إذا قُدّر تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ وذلك أن العقل قد شهد بصدق الرسول ﷺ، ومن ضرورة ذلك تصديقه فيما أخبر به، أمّا النقل فلم يُصدّق العقل في كلّ ما أخبر به، كما أن العلم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام ليس موقوفًا على كل ما يُخبر به العقل؛ إذ العقليات كثيرة ولا يلزم من صدق بعضها صدق جميعها؛ لأن العقل يغلط كما يغلط الحسّ، بل أكثر من غلطه بكثير[(٢)].

٣- إن الناس مختلفون في العقول، فأيّ عقل يُقدّم؛ وكلّ يدّعي أن الدليل العقلي معه؟ إذ إن تقديم العقل على النقل يوقع في الاضّطراب؛ فإن كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلوم به ليس صفة لازمة لذلك الشيء، وإنما هو من الأمور النسبية الإضافية، فما يكون معقولًا لزيدٍ من الناس قد لا يكون معقولًا لعمرو.

والمسائل التي زعم المتكلّمون تعارض النقل والعقل فيها اضّطربوا فيها فلم يتّفقوا على معقولٍ واحد.

فمن أثبت العلوّ -مثلًا- بالعقل رأى غيره أن العقل يحيله، ومن أثبت بعض الصفات بالعقل رأى غيره أن العقل لا يثبتها، ومن نفى الأفعال الاختيارية بحجّة أن العقل يحيلها، رأى غيره أن العقل يثبتها.

بل إن أهل المذهب الواحد متناقضون، مثل: من أثبت الرؤية ونفى العلوّ -كالإيجي وغيره- وكذا من أثبت سماع كلام الله تعالى بغير حرفٍ ولا صوت ونحو ذلك، ممّا يُعلم بصريح العقل مخالفتها للبديهة.

ولمّا كان العقل بهذه المثابة أمر الله تعالى بالرجوع عند الاختلاف إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ، ولم يأمر بالرجوع إلى العقل والاحتكام إليه وتقديمه على النقل.

فكيف يُقدّم العقل على النقل مع اضّطراب الناس فيه، ويُجعل حجّة قاطعة تؤوّل لأجله نصوص الشرع كما زعم الإيجي؟![(٣)].

٤- إنه -على فرض تعارض العقل والنقل- يقال للإيجي وأمثاله ما عبّر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٦-٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١/ ١٣٨.

(٣) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٨٢٣-٨٢٦.

النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلّ على صحّة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنّا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح؛ فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحّته، وأن خبره مطابق لمُخبِره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلًا صحيحًا، وإذا لم يكن دليلًا صحيحًا لم يجز أن يُتّبع بحالٍ فضلًا عن أن يُقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلًا للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل، وهو المطلوب.

وأمّا تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه.

وممّا يوضّح هذا أن يقال:

معارضة العقل لما دلّ العقل على أنه حقّ؛ دليلٌ على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها، وأمّا السمع فلم يُعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها وإن لم يُعلم صحّتها، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده، كان تقديم ما لم يُعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يُعلم فساده ...

والعقل إذا صدّق السمع في كلّ ما يُخبر به، ثم قال: إنه أخبر بخلاف الحقّ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله، وشهد له بأنه لا يجب قبوله، وشهد بأن الأدلّة السمعية حقّ، وأن ما أخبر به السمع فهو حقّ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحقّ، فكان مثله مثل من شهد لرجلٍ بأنه صادق لا يكذب وشهد له بأنه قد كذب، فكان هذا قدحًا في شهادته مطلقًا وتزكيته، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية، فلا يصلح أن يكون معارضًا للسمع بحال"[1].

٥- إنه يلزم من إثبات المعارضة بين العقل والنقل وتقديم العقل على النقل لوازم فاسدة، منها:

أ) الزندقة والإلحاد في آيات الله تعالى وأسمائه وأفعاله وأحكامه، فمن طرد هذا الأصل الفاسد أدّى به إلى الكفر والنفاق والإلحاد، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح، وظهر في قوله التناقض والفساد[2].

ب) ضعف الثقة بالشرع، بل عزل الرسول ﷺ عن موجب رسالته[3].

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٧٠-١٧١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٥/ ٣٢٢. ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١١٨٠.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٣٤٥. ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١١٦٢.

ج) بطلان النقل والعقل جميعًا[1].

٦- إن هذه الشُّبهة وما أُصّل عليها ينتج عنه شرّ عظيم وبلاء خطير؛ إذ مآل من استخدم ذلك القانون الضال إمّا إلى التأويل، وإمّا إلى التفويض[2]، وهذا عين القدح في الكتاب العزيز والسنة النبوية.

وقد أدّى التأويل بأهل البدع إلى التناقض، فلم يكن لهم قانون مستقيم يُفرّقون به بين النصوص الشرعية التي تحتاج إلى تأويل، والنصوص الشرعية التي لا تحتاج إليه[3].

فالمعارضة إذًا بين النقل الصحيح والعقل الصريح وهمٌ عقلي لا وجود له في الواقع، والأصل هو حمل أدلّة الكتاب العزيز والسنة النبوية على ظاهرها؛ لأنه هو المعنى الذي أراد الله تعالى من المسلمين فهمه والإيمان به.



(١) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٧٩٦.

(٢) التفويض: هو ردّ علم معاني آيات الصفات إلى الله تعالى، وهو عقيدة انتهجها خلق كثير من العلماء، ويدّعون نسبتها إلى السلف الصالح ﷺ وهم منها براء، فالسلف الصالح ﷺ يفوّضون الكيفية لا المعنى، وسيأتي التفصيل في ذلك إن شاء الله تعالى. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٠٥. فالح، مرجع سابق، ٩٤.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٣٤-٢٤٠.

المطلب السابع:
العوامل المؤثّرة في الكتاب

لا يمكن إرجاع العوامل المؤثّرة في شخصيةٍ ما أو في كتابٍ ما إلى عاملٍ واحد أو إلى عوامل محدّدة، لكن من الممكن معرفة أكثر هذه العوامل تأثيرًا ونتيجة.

وكتاب: (المواقف) يظهر فيه أثر المنهج الكلامي عمومًا، والمتمثّل في الإعراض عن كتاب الله تعالى وعن سنة رسوله ﷺ، ومتابعة شيوخ المذهب الأشعري(١)، خاصّة الرازي والآمدي(٢) اللّذَين تابعهما الإيجي في منهجهما الكلامي الذي اختلط بالمنطق والفلسفة.

أمّا تأثير الرازي على الإيجي في: (المواقف) فيظهر من خلال كتابيه:

أ) (المباحث المشرقية):

وهو كتاب فلسفي قصد فيه الرازي جمع آراء الفلاسفة المتقدّمين وتلخيصها وتهذيبها وعرضها بأسلوبه(٣).

وهو يشرح في مقدّمته خطّته التي تُظهر التسلسل المنطقي في ترتيب الموضوعات، **والتي تبدأ بالكتاب الأول**: في الأمور العامّة من الوجود، فخواصه، فأحكامه، ثم ما يقابله وهو العدم، ثم ما يكون قريبًا منه كالماهيّة والوحدة والكثرة، ثم أقسامه من الوجوب والإمكان والقِدم والحدوث.

ثم يشرع الرازي في أبواب الكتاب الثاني: بأحكام الجواهر والأعراض، متناولًا ما يتعلّق بالممكنات من مباحث، كأقسامها من الجوهر والعَرَض، وخواصها، وأحكام الجواهر.

وبعد ذلك ينتقل الرازي إلى الكتاب الثالث: في الإلهيات المحضة، ويتناوله من خلال أربعة أبواب:

الباب الأول: إثبات واجب الوجود(٤).

الباب الثاني: إحصاء صفاته.

الباب الثالث: إحصاء أفعاله.

---

(١) انظر: السهلي، بحث نقد المواقف، ١٤-١٥.

(٢) هو: علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، أبو الحسن، سيف الدين، أشعري العقيدة، اشتغل بفنون المعقول وحفظ منه الكثير، وتصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة، ومن مصر خرج إلى الشام، من مؤلّفاته: (أبكار الأفكار)، و(لباب الألباب)، توفي سنة ٦٣١هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٣-٢٩٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٣٦٤-٣٦٧.

(٣) انظر: الزركان، مرجع سابق، ٨٧.

(٤) بمعنى: الواجب لذاته. وسيأتي التعريف به.

الباب الرابع: النبوّات وتوابعها.

ويلاحظ أن الرازي لم يتطرّق البتّة إلى المعاد والإمامة(١).

ب) (محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين):

ويتبيّن من خلال عنوان الكتاب موضوعه والغرض منه، حيث قام الرازي بوضع مختصر شامل في علم الكلام، يعرض فيه حصيلة أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلّمين.

وأن لهذا العلم أركانًا أربعة تُعدّ من أقسامه رتّب بها كتابه، وهي:

الركن الأول: في المقدّمات، وهي عند الرازي في العلوم الأوليّة وأحكام النظر والدليل وأقسامه.

الركن الثاني: في تقسيم المعلومات، وتحدّث فيه عن أحكام الموجود والمعدوم والحال.

الركن الثالث: في الإلهيات، وتكلّم فيه عن الذات والصفات الإلهية، وفي أفعال العباد والتحسين والتقبيح.

الركن الرابع: في السمعيات.

وقد تضمّن أربعة أقسام:

القسمَ الأول: عالج فيه الرازي موضوعات النبوّة والمعجزة، وعصمة الأنبياء عليهم السلام، وأنهم أفضل من الملائكة، والكرامات.

القسمَ الثاني: وتطرّق فيه إلى المعاد وإعادة المعدوم، وحقيقة النفس عند الفلاسفة والمتكلّمين والأطباء، كما أبطل القول: بالتناسخ(٢)، وقرّر سعادة النفوس عند الموت، وشقاوة النفوس الجاهلة.

القسمين الثالث والرابع: وتناول فيهما الأسماء والأحكام والإمامة(٣).

وقد استنّ الرازي في مؤلَّفيه السابقَين سنّة تتمثّل أولًا: بتبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها وترتيبها،

---

(١) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ١/٦-٩. محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٤٤-٥١.

(٢) التناسخ: هو الاعتقاد بأن الأرواح تصير بعد مفارقة الأبدان إلى أجناس الحيوانات والحشرات والطيور التي تناسبها وتشاكلها، فإذا فارقت هذه الأبدان انتقلت إلى أبدان تلك الحيوانات، فتُنعّم فيها أو تعذّب، ثم تفارقها وتحلّ في أبدان أخر تناسب أعمالها وأخلاقها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وهذه العقيدة منقولة عن الصابئة، وآمن بها جمع كثير، ومنهم الفلاسفة. انظر: محمد بن قيّم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ١١٤. الشريف الجرجاني، التعريفات، ٩٣. فالح، مرجع سابق، ١٠١.

(٣) انظر: محمد بن عمر الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، ط١ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٣هـ)، ١٨٧-١٩٠. الزركان، مرجع سابق، ٩٣.

وثانيًا: بالبدء بأعمّ الأمور نزولًا منها إلى الأخصّ[(١)].

وقد سار على هذا المنهج معظم من جاؤوا بعده، وبخاصّة الإيجي في: (المواقف) الذي أكثر فيه من النقل عنه[(٢)]، وكان متابعًا له في نسقه الكلامي، وإن كان قد تخلّص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي[(٣)].

ويظهر تأثّر الإيجي بالآمدي من خلال كتابه: (أبكار الأفكار في أصول الدين)، والذي يُعتبر من أهمّ مؤلّفات الآمدي الكلامية وأبعدها أثرًا، وهو أحد المراجع الأساسية في علم الكلام.

ويشتمل هذا الكتاب على ثماني قواعد متضمّنة لجميع مسائل الأصول، وهي:

القاعدة الأولى: في العلم وحقيقته وأقسامه وأحكامه.

القاعدة الثانية: في النظر وأقسامه وما يتعلّق به.

القاعدة الثالثة: في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية.

القاعدة الرابعة: في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم، وما ليس بموجودٍ ولا معدوم.

القاعدة الخامسة: في النبوّات، وتشتمل على معنى النبي والنبوّة، والمعجزة وشروطها، وجواز البعثة، وإثبات الرسالة المحمدية، وعصمة الأنبياء عليهم السلام والتفضيل بينهم وبين الملائكة.

القاعدة السادسة: في المعاد، وما يتعلّق به من السمعيات، وأحكام الثواب والعقاب.

القاعدة السابعة: في الأسماء والأحكام.

القاعدة الثامنة: في الإمامة، ومن له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٤)].

وقد اعتمد الإيجي على هذا الكتاب في: (المواقف) كما صرّح الشريف الجرجاني في شرحه عليه[(٥)].

ويعتمد منهج الآمدي الكلامي على النظر العقلي، بل التوسّع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية؛ إيغالًا في تلك النزعة التي سادت لدى متأخّري الأشعرية[(٦)].

---

(١) انظر: عصام الدين بن السيد الزفتاوي، مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، القاهرة (٢٠٠٩م)، ٤٥٨.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٢٣، ١٠٤، ١٦٢، ١٩٨، ٢٩٢، وغيرها كثير.

(٣) انظر: أحمد بن محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفِرق الإسلامية في أصول الدين الأشاعرة، ط٥ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٣٥٨.

(٤) انظر: علي بن أبي علي الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد بن محمد المهدي، ط٢ (القاهرة: مطبعة دار الكتاب والوثائق القومية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م)، ١/ ٦٨-٦٩.

(٥) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ١/ ٩.

(٦) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ٣٦.

ويتميّز منهج تصنيف الآمدي الكلامي عامّة، وفي: (أبكار الأفكار) خاصّة بما يأتي:

١- عنايته البالغة بتحقيق المذاهب والآراء حول المسألة التي يتناولها بالبحث، وتحرير محلّ النزاع قبل الدخول في مناقشة الآراء، وهو يعرض المذاهب في الغالب بحسب التسلسل التاريخي أو حسب قيمتها العلمية، وبعد ذلك يرجّح ما يختاره، أو يُدلي في المسألة برأي جديد، أو يترك الباب مفتوحًا لمن بعده، مستعرضًا في كثيرٍ من الأحيان شُبه الخصوم مع الردّ عليها.

٢- محاولته هضم المسائل المختلفة المتناثرة فيما يتناوله من العلوم؛ ليعيد توزيعها ونظمها في مباحث كلّية قليلة العدد.

٣- عنايته بالأسلوب، ولئن كان يبدو في بعض الأحيان معقّدًا غامضًا، فربّما كان مرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات ودقّتها من ناحية، وإلى غلبة أسلوب الجدل وتقسيماته المطوّلة من ناحيةٍ أخرى، فضلًا عن إسرافه في استخدام الأفكار والمصطلحات المنطقية.

٤- اتجاهه إلى اختصار كتبه الكبار في موجزة كما فعل بالنسبة إلى: (أبكار الأفكار)[١]، وهي ظاهرة أخذت تشيع في عصره وفي العصور اللاحقة.

٥- شرحه لبعض كتب من سبقه، كما اختصر كتبًا أخرى مع نزعة نقدية واضحة[٢].

وبالمقارنة بين كتابي: (أبكار الأفكار)، و (المواقف) يلاحظ:

اختصار الإيجي لما ذكره الآمدي من مسائل الاعتقاد، حيث اقتفى أثره ولكن بإيجازٍ يحتاج إلى شرحٍ وتحليل.



---

(١) وقد اختصره الآمدي في عددٍ من الكتب، منها: (رموز الكنوز في الحكمة)، و(غاية المرام في علم الكلام)، و(منائح القرائح). انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ٢٩٤. حاجي خليفة، مرجع سابق، ١/ ٩١٣، ٢/ ١١٩٣.

(٢) انظر: حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ط١ (القاهرة: دار السلام، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، ١٠٣-١٠٤.

المطلب الثامن:

الفكر الكلامي للمؤلّف من حيث الأصالة والتجديد

لقد تعدّدت الآراء حول أصالة وجدّة الإنتاج المتعلّق بعلم الكلام الذي انتهجه الإيجي من خلال كتابه: (المواقف):

فقد رأى فيه بعض المعاصرين متكلّمًا أصيلًا، إذ يقول الدكتور أحمد صبحي: "يمثّل الإيجي الصياغة النهائية لفكر الأشاعرة، وقد كان له فضل في اتّساق النّسق دون الأصالة"(١).

ويقول الدكتور محمد العلمي: "فهو وإن كان له تجديد فهو في كثرة الكمّ، وفي كثرة العلوم التي تحدّث عنها، لكن في علم الكلام بالذات لم يكن له فيه تجديد"(٢).

بينما يرى البعض الآخر أنه كان مجدّدًا، وهذا ما أشار إليه الدكتور أحمد صبحي في رأي آخر له مخالف لرأيه السابق، حيث يقول: "وإذا كان كتاب: (المواقف) يمثّل الذروة التي انتهت إليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام، فإن ذلك يتضمّن مؤشّرًا خطيرًا في مسار الفكر الأشعري؛ إذ قد بدأ الفكر من بعده في التدهور والانحطاط، بدأ عصر الشروح والحواشي؛ إذ قد عقِم الفكر عن أن يأتي بجديد"(٣).

ويقول الدكتور محمد ناصف: "فهذا البناء الجديد الذي أقام صرحه الإيجي لعلم الكلام، وكان استجابةً لواقع الحياة الفكرية للمسلمين في ذلك العصر، يجعلنا نرى أن الإيجي كان مجدّدًا"(٤).

والمطالع المدقّق لما أنتجه الإيجي في علم الكلام، وفي: (المواقف) تحديدًا يجد أن الإيجي لا يخرج في مجمل آرائه عن النّسق الفكري الأشعري؛ فقد كان متقيّدًا بأفكار الرازي إلى حدٍّ كبير ومختصرًا لأقوال الآمدي؛ إذ أخذ آراءهما وآراء غيرهما من السابقين وصاغها بأسلوبه، ثم صهرها في بوتقة أخرجت كتابه.

ولعلّ الأمر الذي تفرّد به الإيجي هو اتّباع منهج الفلاسفة في التصنيف، فلقد بدأ في: (المواقف) بالحديث عن المنطقيات والطبيعيات قبل الإلهيات، وهذا ما أكّده الدكتور علي الغرابي حين تحدّث عن الارتباط بين الكلام والفلسفة في المرحلة الأخيرة لعلم الكلام، تحت عنوان: (حاجة علم الكلام إلى

---

(١) صبحي، مرجع سابق، ٣٧٣.

(٢) محمد بن أحمد العلمي، عضد الدين الإيجي وجهوده في الإلهيات من علم الكلام، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة (١٩٨٧م)، ٥٠.

(٣) صبحي، مرجع سابق، ٣٥٨.

(٤) محمد بن قمر الدولة ناصف، موقف عضد الدين الإيجي من السمعيات، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة (١٩٩١م)، ٢٠.

دراسة الفلسفة) إذ يقول: "ولقد كان من الحكمة دراسة الفلسفة اليونانية بجانب دراسة علم الكلام عند المسلمين؛ لأنه لا يمكن دراسة هذا العلم دراسةً صحيحةً إلّا إذا عُرفت الفلسفة اليونانية معرفةً تامّة؛ وذلك لأن هذا العلم قد اختلط أو تأثّر تأثّرًا تامًّا بالأبحاث الفلسفية، حتى إن المتأخّرين من المتكلّمين كالعضد صاحب: (المواقف)، وسعد الدين التفتازاني صاحب: (المقاصد)، وقبلهم البيضاوي صاحب: (طوالع الأنوار) قد قسّموا علم الكلام على نسق الفلسفة[1]"[2].

والحقيقة:

أن التجديد يكون بتخليص العقيدة من كلّ كلامٍ باطل يخالف ما جاء في الكتاب العزيز والسنة النبوية، وتنقيتها من آثار علم الكلام الذي حولها إلى جدلٍ عقيم، وفلسفات تثير الشكوك والوساوس بدلًا من إزالتها.



(١) فجعلوا أولًا: بحثًا خاصًّا بالعلم والنظر كمقدّمة لهذا العلم، ثم جعلوا قسمًا خاصًّا للأبحاث الطبيعية، ثم قسمًا خاصًّا بالأبحاث الإلهية، ورتّبوا كتبهم على هذا كترتيب أرسطو لأبحاثه الفلسفية. انظر: علي بن مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلّاف أول متكلّم إسلامي تأثّر بالفلسفة، ط١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٦٩هـ=١٩٤٩م)، ٣-٤.

(٢) المرجع السابق، ٣.

المطلب التاسع:
منزلة الكتاب وقيمته العلمية

لقد تبوّأ كتاب: (المواقف) منزلةً ومكانةً رفيعةً لدى الباحثين الأشاعرة، وأصبح مرجعًا لكثير من مؤلّفاتهم؛ إذ إنه يمثّل الصياغة النهائية لمذهبهم وحصيلة تراثهم الأشعري، فلم يتمكّن متكلّم أشعري من بعد الإيجي أن يزيد على: (المواقف) فضلًا عن أن يجاريه، وهو بذلك يشابه ما بلغه كتاب: (المغني) لعبد الجبّار الهمداني[(١)] بالنسبة للمعتزلة[(٢)(٣)].

وتتّضح منزلة الكتاب وقيمته العلمية من خلال ما يأتي:

١- إشادة أرباب علم الكلام وثنائهم عليه، ومن جملة من أثنى على الكتاب:

الشريف الجرجاني شارح الكتاب إذ قال في وصفه: "وممّا صُنّف فيه من الكتب المنقّحة المعتبرة، وألّف فيه من الزُّبر المهذّبة المحرّرة، كتاب: (المواقف) الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمّها وأولاها، ومن شُعبه وفوائده على ألطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها، ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها، كيف لا؟! وقد انطوى على خلاصة: (أبكار الأفكار)، وزبدة نهاية العقول والأنظار، ومحصّل ما لخّصه لسان التحقيق، وملخّص ما حرّره بنان التدقيق، في ضمن عباراتٍ رائقةٍ معجزة، وإشاراتٍ شائقةٍ موجزة، فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكياء الأمصار والأقطار، فاستهتَروا[(٤)] بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلًا، واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلًا"[(٥)].

وقال حاجي خليفة[(٦)] وهو يتكلّم عن الكتاب: "(المواقف في علم الكلام) ... وهو كتاب جليل

---

(١) هو: عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار الهمداني، أبو الحسن، من شيوخ المعتزلة وقضاتها، عاش دهرًا طويلًا، وكان فقيهًا شافعي المذهب، وُلّي قضاء الريّ وأعمالها، ورحل إليه الطلبة، من مصنّفاته: (دلائل النبوّة)، و(شرح الأصول الخمسة)، توفي سنة ٤١٥هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ١٨٣- ١٨٤. الداودي، مرجع سابق، ١٠٤-١٠٥.

(٢) وما بلغه كتاب: (الشفاء) لابن سينا بالنسبة للفلاسفة. انظر: صبحي، مرجع سابق، ٣٥٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٥٧-٣٥٨.

(٤) فاستهتَروا: أي: أُولعوا، يقال: استُهتِر فلان بأمر كذا وكذا، إذا ذهب عقله بالشيء وانصرفت همّته إليه، وأكثر القول فيه حتى أُولع به. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [هتر]، ٦/ ١٢٩. محمود بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي بن محمد البجاوي ومحمد بن أبي الفضل إبراهيم، ط٢ (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٤/ ٩١.

(٥) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ١/ ٩-١٠.

(٦) هو: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، الشهير بحاجي خليفة، مؤرّخ بحّاثة، تولّى أعمالًا كتابية في الجيش العثماني، =

القدر، رفيع الشأن، اعتنى به الفضلاء"[1].

وقال الشوكاني[2] عند ترجمة الإيجي: "وله: (المواقف في علم الكلام) ومقدّماته، وهو كتاب يقصر عنه الوصف، لا يستغني عنه من رام تحقيق الفن"[3].

وقال الأستاذ الدكتور أحمد المهدي عن كتاب: (المواقف) إنه قد: "حوى آراء السابقين عليه، واعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلّمين، وهو من المؤلّفات الكلامية الفلسفية الفريدة التي تزخر بشتّى المعارف العقلية، وتمتلئ بضروبٍ مختلفة، وتياراتٍ متباينة من وجهات النظر ومناهج التفكير، فهو بحقّ موسوعة كلامية فلسفية، يمثّل ذروة إنتاج الفكر الأشعري في عصره من حيث الضبط والصياغة المذهبية والدقّة الفلسفية"[4].

والملاحظ على هذه النقولات في الثناء على كتاب الإيجي أنها جاءت من أولئك الذين في الغالب جمعتهم بالمؤلّف موافقة أو موافقات في كتابه: (المواقف)؛ فهم ممّن يقولون بالتأويل أو يذهبون إليه.

٢- أن كتاب: (المواقف) أصبح أساسًا لمن جاء بعده، فبُنيت عليه شروح كثيرة، وهذا ولا شكّ يدلّ على اهتمام العلماء الأشاعرة بهذا الكتاب وعنايتهم به، بل إن بعض العلماء كانوا يمتحنون بعضهم بعضًا بالسؤال عمّا يحتويه هذا الكتاب من المسائل، ولذلك ألّفوا عليه الأسئلة كما سيأتي.

٣- أن دعم هذا الكتاب للمذهب الأشعري جعله مقرّرًا دراسيًا لدى كثيرٍ من المعاهد والجامعات في بعض أنحاء العالم الإسلامي في العصور المتأخّرة[5]، فقد ظلّ - مثلًا- عمدةً في تدريس علم الكلام بجامعة الأزهر وغيرها، وما زال كذلك إلى يومنا هذا.

وزار خزائن الكتب الكبرى، وعاد إلى الأستانة، وانقطع في السنوات الأخيرة من حياته إلى تدريس العلوم على طريقة الشيوخ في ذلك العهد، من كتبه: (تقويم التواريخ)، و (كشف الظنون)، توفي سنة ١٠٦٧هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٧/ ٢٣٦-٢٣٧. كحّالة، مرجع سابق، ٢/ ٢٦٢-٢٦٣.

(١) حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩١.

(٢) هو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، أبو عبد الله، مفسّر وفقيه مجتهد، تخلّص من المذهب الزيدي وكان يرى حرمة التقليد، وُلِّي قضاء صنعاء، وكان متأوّلًا لبعض نصوص الصفات غير أنه رجع عن ذلك، له ١١٤ مؤلّفًا تقريبًا، منها: (البدر الطالع)، و(نيل الأوطار)، توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر: محمد بن علي الشوكاني، التّحف في مذاهب السلف، تحقيق: طارق السعود، ط٢ (بيروت: دار الهجرة، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م)، ٧٦-٧٧. الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ٢٩٨. كحّالة، مرجع سابق، ٣/ ٥٤١-٥٤٢. محمد بن عبد الرحمن المغراوي، المفسّرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٢م)، ٣/ ١٢٧٢-١٢٩٠.

(٣) الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٣٢٦.

(٤) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الموقف الخامس في الإلهيات، تحقيق: أحمد المهدي، ط [بدون] (القاهرة: مكتبة الأزهر، ت [بدون])، ٦-٧.

(٥) انظر: المحمود، مرجع سابق، ٢/ ٦٩٠.

المطلب العاشر:

الملاحظات والمآخذ على الكتاب

على الرّغم من المكانة العلمية الكبيرة التي احتلّها كتاب: (المواقف) عند الأشاعرة، إلّا أن هذا الكتاب كان كغيره من الكتب الكلامية التي جانبت الصواب، وحادت عن منهج الوحيين في أكثر قضاياها المعروضة؛ وذلك بسبب تعمّقه في الخوض في قضايا فلسفية ومنطقية عقيمة، وتوغّله في متاهات الجدل والكلام الذي لا طائل من ورائه، ممّا جعله يبعد كلّ البعد عن نور العقيدة الصافية.

ويمكن تلخيص أهم ما انتُقد به كتاب: (المواقف) في النقاط الآتية:

١- انتصاره للمذهب الأشعري في مسائل الاعتقاد، وهو منهج مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة المبنيّ على ظاهر نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية، ممّا اضّطر مؤلّفه الإيجي للتأويل ومخالفة ألفاظ النصوص الشرعية.

٢- اهتمام المؤلّف فيه بالمباحث الكلامية والمجالات العقلية من المنطق والفلسفة وإدخالها في العقيدة، ممّا أوقعه في مزالق خطيرة في المعتقد.

٣- الاستطراد إلى موضوعاتٍ، بل إلى علوم تبدو بعيدةً كلّ البعد عن علم الكلام(١)، وتوسّع المؤلّف فيها، كالحديث عن الكون والطبيعة والجغرافيا والفلك وغيرها من العلوم التجريبية.

٤- أن أسلوب الكتاب جاف معقّد عسر، وبعض المواضع فيه أشبه ما يكون بالألغاز والأحاجي(٢)، مع تصعيب الأمور السهلة، خاصّة المباحث المتعلّقة بالفلسفة والمنطق، وهذا من تأثّر المؤلّف بالفلسفة في أسلوب الطرح والمناقشة، وفي اختيار اصطلاحات الفلاسفة في التعبير عن كثيرٍ من الحقائق الشرعية ممّا جعل الكتاب بحاجة إلى الشرح والتوضيح، ولعلّ هذا يفسّر كثرة الشروح والحواشي عليه؛ وذلك من أجل حلّ عبارات الكتاب وفتح مغلقاته.

٥- أن بضاعة المؤلّف في الحديث مزجاة، فلا يميّز بين الحديث الصحيح والسقيم؛ تبعًا لمن نقل عنهم، ولم يكن له تحرير في هذا المجال(٣).

٦- اشتمال الكتاب على نماذج عدّة من القضايا الكلامية والفلسفية الخاطئة(٤).

---

(١) انظر: صبحي، مرجع سابق، ٣٦٠.

(٢) انظر: أحمد الطيّب، مباحث الوجود والماهيّة من كتاب المواقف، ط١ (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٢هـ)، ١٠، ١٥.

(٣) وقد تقدّم الكلام عن استدلاله بالأحاديث الضعيفة. انظر: ٧١-٧٣.

(٤) انظر: السهلي، بحث نقد المواقف، ١٩-٢١.

ومن ذلك:

أ) ما ذكره المؤلّف في سبب تكوّن الجبال، حيث قال: "قالوا[1] في سبب تكوّن الجبال: إن الحرّ الشديد يعقد الطين اللزج حجرًا، وتحقّق التجربة"[2].

وقد أثبتت البحوث العلمية الحديثة عدم صحّة هذا القول، وأن لنشأة الجبال بتقدير الله ﷻ أسبابًا أخرى[3].

ب) قول المؤلّف في فلك الثوابت: "لها حركة بطيئة، وأنها تتمّ الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين"[4].

وهذا قول قدِ اشْتُهر فيما بين العامّة، ولا أصل له عند أصحاب الأرصاد[5].

٧- استعمال الكتاب للمصطلحات البدعية والألفاظ المجملة التي تروّج للباطل وتشغّب بها على أهل الحقّ، فقد أطلق المؤلّف ألفاظًا مجملة، ونزّه الله تعالى عنها، وعارض بها نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية، وهذه الألفاظ هي: الجهة، والمكان، والزمان، والجوهر، والجسم، والعَرَض، والاتّحاد والحلول[6]، وقيام الحوادث والأعراض المحسوسة، ممّا نتج عنه نفي وتعطيل كثيرٍ من صفات الله تعالى، كصفة العلوّ[7].

٨- اعتماد المؤلّف على غيره في تقرير بعض المسائل العقدية، وتقليده لهم دون تحقّقه من صحّة كلامهم، ويتّضح ذلك في متابعته لمن سبقه في جملةٍ من المسائل العقدية ومشاركته لهم في أخطائهم، كما في مبحث إثبات وجود الله تعالى.

٩- تساهل المؤلّف ولينه مع أعداء الدين من الفلاسفة والملاحدة، وفي المقابل قسوته وعنفه على أهل السنة والجماعة[8]، فيُثني على الفلاسفة، بل يسمّيهم: الحكماء[9]، بينما يذمّ أهل السنة والجماعة ويصفهم

(١) يعني: الفلاسفة.

(٢) الإيجي، المواقف، ٢٢٢.

(٣) انظر: الطيّب، مرجع سابق، ٨. مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ط٢ (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م)، ٨/ ٢٠٢-٢٠٧.

(٤) الإيجي، المواقف، ٢٠٧.

(٥) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٧/ ١١٠.

(٦) سيأتي التعريف بهما.

(٧) وسيأتي الردّ المفصّل على استخدامه لكلّ لفظة من هذه الألفاظ المبتدعة، وذلك في الفصل الثاني من الباب الأول إن شاء الله تعالى.

(٨) انظر: السهلي، بحث نقد المواقف، ١٣.

(٩) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٨٣، ٢٥٦، ٣٧٤.

بكلّ صفة منفّرة[(١)].

والمتكلّمون بصفةٍ عامّة يختلفون في معاداتهم للحقّ وأهله؛ وذلك بحسب نصيبهم من علم الكلام، كما قال ابن القيّم: "إن كلّ من عارض بين الوحي والعقل، وردّ نصوص الكتاب والسنة بالرأي الذي يُسميه: عقلًا، لا بدّ أن ينقض تلك النصوص المخالفة لعقله ويعاديها، ويودّ أنها لم تكن جاءت، وإذا سمعها وجد لها على قلبه من الثقل والكراهة بحسب حاله، واشمأزّ لها قلبه"[(٢)].

١٠- إيراد المؤلّف لشُبهات الخصوم بإسهاب وترك الردّ عليها[(٣)]، ممّا يوقع القارئ في الظنّ بأن تلك الشُّبهات هي من قول المؤلّف.

أو الردّ عليها بشكلٍ مقتضب[(٤)]، وهذا غير كافٍ بل يحتاج إلى تفصيل؛ لئلا يدخل في نفس القارئ الشكّ والحيرة.

١١- إطلاق المؤلّف للأحكام جُزافًا[(٥)]، حيث قام بتكفير طوائف من المسلمين[(٦)] هي أقرب ما تكون إلى الحقّ منه، مع تفسيقه وتأثيمه لعامّة المسلمين[(٧)].

١٢- تعصّب المؤلّف لمذهبه وحصره الحقّ فيه، مع تجاهل أهل السنة والجماعة على الحقيقة؛ لصرف أنظار الناس عنهم، فالمؤلّف يعني بعبارات: قال أهل الحقّ[(٨)]، أو المحقّقون[(٩)]، أو أجمعوا[(١٠)]، أو نحو ذلك: طائفتهم من أهل الكلام، أو سائر أهل الكلام من غير اعتبارٍ لأهل السنة والجماعة.



(١) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٢٧٠-٢٧١، ٣٦٣.

(٢) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١٠٣٦-١٠٣٧.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣٧-٣٣٩.

(٤) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٢٦٨، ٣٦٨، ٤٠٩-٤١٢.

(٥) انظر: السهلي، بحث نقد المواقف، ٢١.

(٦) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٩٤.

(٧) انظر: المرجع السابق، ٣٣.

(٨) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٨١.

(٩) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٦٦.

(١٠) انظر: المرجع السابق -على سبيل المثال- ٤٣٠.

المطلب الحادي عشر:

طبعات الكتاب

طُبع كتاب: (المواقف) عدّة طبعات مفردًا ومزدوجًا مع شرحه وحواشيه.

أمّا الطبعات المفردة التي تمّ الوقوف عليها فكانت كالآتي:

١- طبعة مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٠٠م، في مجلدٍ واحد.

٢- طبعة الدسوقي والحنبولي، بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢هـ.

٣- طبعة مكتبة سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سنة ١٩٩٩م، في مجلدٍ واحد.

٤- طبعة عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، في مجلدٍ واحد.

وأمّا الطبعات المزدوجة التي تمّ الوقوف عليها، وتضمّنت الشرح والحواشي، فكانت على النحو الآتي:

١- طبعة دار الطباعة العامرة بالأستانة، الطبعة الأولى سنة ١٣١١هـ=١٨٩٤م، بشرح الشريف الجرجاني، ومذيّلة بحاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي[(١)] وحسن جلبي الفناري[(٢)]، في ثلاثة مجلدات.

٢- طبعة مطبعة السعادة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ=١٩٠٧م، بشرح الشريف الجرجاني، ومذيّلة بحاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي الفناري، في ثمانية أجزاء تقع في أربعة مجلدات.

٣- طبعة دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ=١٩٩٧م، بشرح الشريف الجرجاني، وتحقيق الدكتور: عبد الرحمن بن راتب عميرة، وتقع في ثلاثة مجلدات.

٤- طبعة دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ومنشورات محمد بن علي بيضون ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، بشرح الشريف الجرجاني، ومذيّلة بحاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي الفناري، مع ضبط وتصحيح: محمود بن عمر الدمياطي، وتقع في ثمانية مجلدات.

---

(١) هو: عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي، فاضل من أهل سيالكوت التابعة للاهور بالهند، اتّصل بالسلطان شاهجان فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤونة السعي للعيش، له تآليف، منها: (زبدة الأفكار)، و(عقائد السيالكوتي)، توفي سنة ١٠٦٧هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٢٨٣. كحّالة، مرجع سابق، ٥/ ٩٥.

(٢) هو: حسن بن محمد شاه بن محمد الفناري، يقال له: حسن جلبي، من علماء الدولة العثمانية، برع في المعقولات وأصول الفقه، وأُجيز في الحديث، وحجّ، وزار الشام ومصر أكثر من مرّة، من مصنّفاته: (حاشية على شرح السراجية)، و(رسالة في الفلسفة)، توفي سنة ٨٨٦هـ. انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حتّي، ط [بدون] (بيروت: المكتبة العلمية، ت [بدون])، ١٠٥-١٠٦. طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية، ١١٤-١١٥.

المطلب الثاني عشر:
الشروح والحواشي على الكتاب

اهتمّ العلماء الأشعريون بكتاب: (المواقف) اهتمامًا عظيمًا، وانكبّوا عليه حفظًا واشتغالًا ودرسًا ومذاكرة، ودارت حوله تصانيفهم ما بين شرح وحاشية وتعليق ورسالة وأسئلة وتخريج واختصار، وقد بلغت شروح الكتاب اثنين وأربعين شرحًا وحاشية(١).

وفيما يأتي بيان ما تمّ نقله عن الآخرين مرتّبًا حسب كلّ قسم:

أ) شروح الكتاب:

ومنها:

١- شرح المواقف في الكلام، لمحمد بن يوسف الكرماني(٢).

٢- شرح المواقف، للشريف الجرجاني(٣)، وهو أشهرها، وعلى شرحه ما كُتب على: (المواقف) من حواشٍ وتعليقات وأسئلة وتخريج.

٣- شرح المواقف في الكلام، لإبراهيم بن عبد الله الحميدي الرومي، المتوفى سنة ٩٧٣هـ(٤).

٤- شرح المواقف، ليحيى بن علي بن نصوح نوعي، المتوفى سنة ١٠٠٧هـ(٥).

٥- شرح المواقف، لحسن بن إبراهيم بن حسن الجبرتي، المتوفى سنة ١١٨٨هـ(٦).

إلى غير ذلك من الشروح(٧).

---

(١) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩١-١٨٩٤.

(٢) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٦/ ١٧٢.

(٣) انظر: محمد بن عبد الحيّ اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بن بدر الدين النعساني، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ١٣١.

(٤) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٢٧-٢٨.

(٥) انظر: وليم آلورد، فهرست المخطوطات العربية في المكتبة الملكية في برلين، بألمانيا، ط [بدون] (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٨٩٧م)، ٢/ ٣٥٥.

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) ومنها -على سبيل المثال-:

- شرح المواقف في علم الكلام، لسيف الدين بن أحمد الأبهري.
- شرح المواقف في الكلام، لحيدر بن محمد بن إبراهيم الخوافي، المعروف بالصدر الهروي، المتوفى سنة ٨٥٤هـ.
- شرح المواقف في الكلام، لعلي بن محمد بن مسعود الشاهرودي، الشهير بمصنفك، المتوفى سنة ٨٧٥هـ.
- شرح المواقف، لمصطفى بن يوسف بن صالح البرسوي، الشهير بخواجه زاده، المتوفى سنة ٨٩٣هـ.
- شرح المواقف، لمصلح الدين مصطفى القسطلاني، المتوفى سنة ٩٠١هـ.

=

ب) الحواشي على الكتاب:

ومنها:

١- حاشية على المواقف، لأبي عبد الله محمد بن أحمد البساطي، المتوفى سنة ٨٤٢هـ[(١)].

٢- حاشية على شرح المواقف، لعلي بن محمد بن علاء الدين الطوسي، المتوفى سنة ٨٨٧هـ[(٢)].

٣- حاشية على شرح المواقف، لقاسم بن عبد الله الرومى، الشهير بعذارى الكرمياني، المتوفى سنة ٩٠١هـ[(٣)].

٤- حاشية على شرح المواقف في الكلام، لحبيب الدين بن عبد الله العلوي الدهلوي، المتوفى سنة ٩٩٤هـ[(٤)].

٥- حاشية على شرح المواقف، لعبد الحكيم السيالكوتي[(٥)].

٦- حاشية على شرح المواقف، لشرف الدين بن محيي الدين بن صدر الدين اللكهنوي، المتوفى سنة ١١٣٣هـ[(٦)].

٧- حاشية على شرح المواقف في الكلام، لنور الله أحمد بن محمد صالح الأحمد آبادي، المتوفى سنة ١١٥٥هـ[(٧)].

٨- حاشية على شرح المواقف، لأبي الحسن علي الونيسي، المتوفى سنة ١٢٢٢هـ[(٨)].

- شرح المواقف، لوجيه الدين العلوي الكجراتي، المتوفى سنة ٩٩٨هـ.

انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩١. اللكنوي، مرجع سابق، ٢١٤-٢١٥. وليم آلورد، مرجع سابق، ٢/ ٣٥٥. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٣٤١-٣٤٢، ٧٣٥، ٦/ ٢٣٠، ٥٦٥. الزركلي، مرجع سابق، ٨/ ١١٠.

(١) انظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط [بدون] (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ)، ٢٤١-٢٤٢.

(٢) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٧٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٥/ ٨٣١-٨٣٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٥/ ٢٦٢.

(٥) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩٣.

(٦) انظر: عبد الحيّ بن فخر الدين الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من أعلام، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م)، ٦/ ٧٢٩.

(٧) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ١٧٣.

(٨) انظر: كحّالة، مرجع سابق، ٧/ ٢٥٩.

إلى غير ذلك من الحواشي[1].

ج) التعليقات على الكتاب:

ومنها:

١- تعليقات على شرح المواقف، لمحمد بن حمزة بن محمد الفناري، المتوفى سنة ٨٣٤هـ[2].

٢- تعليقة على شرح الشريف الجرجاني للمواقف، لخضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي الرومي، المتوفى سنة ٨٥٣هـ[3].

---

(١) ومنها -على سبيل المثال-:

- حواشي على شرح المواقف، لسيد علي العجمي، المتوفى سنة ٨٦٠هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لعلاء الدين علي بن يحيى السمرقندي، المتوفى سنة ٨٦٠هـ.
- حواشي شرح المواقف، لحسن جلبي الفناري.
- حاشية على شرح المواقف، لمصطفى بن يوسف البرسوي.
- حاشية على مباحث الاعتراضية من شرح المواقف، لسِنان الدين يوسف بالي بن محمد يكان بن أرمغان الآيديني، المعروف بابن يكان، المتوفى سنة ٨٩٥هـ.
- حواشٍ على شرح المواقف، لإسماعيل القرماني، المعروف بقره كمال، المتوفى سنة ٩٢٠هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن التوقادي الرومي، المعروف بابن المدرّس، المتوفى سنة ٩٢٦هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لمحمد شاه بن علي بن يوسف الفناري، المتوفى سنة ٩٢٩هـ.
- حاشية على شرح المواقف في الكلام، لابن كمال باشا.
- حاشية على شرح المواقف، لنور الدين يوسف بن عبد الله القرهسي الباليكسري، المعروف بصاري كرز، المتوفى سنة ٩٣٤هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لإبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفرائيني، المعروف بعصام الدين، المتوفى سنة ٩٤٤هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لعوض بن عبد الله العلائية المنوغادي، المتوفى سنة ٩٤٤هـ.
- حواشٍ على المواقف، لمحمد صاري كرز زاده الرومي، المتوفى سنة ٩٨٩هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لمحمد مير زاهد بن محمد أسلم الحسيني، المتوفى سنة ١١٠١هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لعبد القادر الراشدي، المتوفى نحو سنة ١١٢٠هـ.
- حاشية على شرح المواقف، لأمان الله بن نور الله بن حسين البنارسي، المتوفى سنة ١١٣٣هـ.

انظر: اللكنوي، مرجع سابق، ٦٤، ٨١، ١٨٣. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٢٦، ١٤١، ٢٢٧، ٣١٧، ٧٣٣، ٨٠٤، ٦/ ٥٦٢-٥٦٣. الزركلي، مرجع سابق، ٤/ ٣٨، ٧/ ٦٥. كحّالة، مرجع سابق، ٢/ ٢٨٧، ١٠/ ٧٩، ١٢/ ٢٩٠-٢٩١.

(٢) انظر: اللكنوي، مرجع سابق، ١٦٦.

(٣) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٣٤٦.

٣- تعليقات على شرح المواقف، ليعقوب باشا بن خضر بك بن جلال الدين الرومي، المتوفى سنة ٨٩١هـ[١].

إلى غير ذلك من التعليقات[٢].

د) رسائل على الكتاب:

ومنها:

١- رسالة في سبع إشكالات، لمصلح الدين مصطفى القسطلاني[٣].

٢- رسالة على تعريف الكلام، للدواني[٤].

هـ) أسئلة على الكتاب:

ومنها: أسئلة على شرح المواقف، لسيدي الحميدي، المتوفى سنة ٩١٤هـ[٥].

و) تخريج أحاديث الكتاب:

ومنها: تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام، للسيوطي، وهو مطبوع[٦].

ز) مختصرات الكتاب:

ومنها:

١- جواهر الكلام، للإيجي[٧].

---

(١) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٦/ ٥٤٦.

(٢) ومنها -على سبيل المثال-:

- تعليقة على شرح المواقف، ليوسف بن حسن الحسيني الشيرازي، الشهير بقاضي بغداد، المتوفى سنة ٩٢٢هـ.
- تعليقة على بعض مواضع المواقف في الكلام، لمحمد بن أحمد بن عادل جلبي البردعي، الشهير بحافظ الدين العجمي، المتوفى سنة ٩٥٧هـ.
- تعليقة على شرح المواقف، لمصطفى بن محمد، المعروف بابن المعمار، المتوفى سنة ٩٧١هـ.
- تعليقة على المواقف في الكلام، لمحمد بن صلاح الدين بن جلال الدين بن كمال الدين الناصري، المعروف بمصلح الدين اللاري، المتوفى سنة ٩٧٩هـ.

انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٦/ ٢٤٣، ٢٥١، ٤٣٥، ٥٦٣-٥٦٤.

(٣) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩٣.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: حاجي خليفة، مرجع سابق، ٢/ ١٨٩٣، كحّالة، مرجع سابق، ٤/ ٨٥.

(٦) وقد نشرته دار المعرفة ببيروت سنة ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، بتحقيق: يوسف المرعشلي.

(٧) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٥/ ٥٢٧.

٢- مختصر المواقف، لمحمد بن محمد الأماسي الرومي، المعروف بيسكوكوبلي زاده، المتوفى سنة ١١٨٧هـ[١].

٣- اختصار المواقف، للطف الله بن محمد الأرضرومي الحنفي، المتوفى سنة ١٢٠٢هـ[٢].

---

(١) انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٦/ ٣٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٥/ ٨٤٠.



الباب الأول:

آراء الإيجي في توحيد الله تعالى

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: آراء الإيجي في توحيد الربوبية.
- الفصل الثاني: آراء الإيجي في توحيد الأسماء والصفات.

❁❁❁❁❁❁



الفصل الأول:

آراء الإيجي في توحيد الربوبية

وفيه توطئة، وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: إثبات وجود الله تعالى.
- المبحث الثاني: إثبات وحدانية الله تعالى.
- المبحث الثالث: معرفة الله تعالى.
- المبحث الرابع: أول واجب على المكلّف.

توطئة

وتتضمّن التعريف بتوحيد الربوبية عند أهل السنة والجماعة والأشاعرة.

أولًا: التعريف بتوحيد الربوبية عند أهل السنة والجماعة:

توحيد الربوبية مركّب إضافي، مركّب من مضاف وهي كلمة: توحيد، ومضاف إليه وهي كلمة: الربوبية، ولا يمكن التوصّل إلى معنى المركّب إلّا بتحليل أجزائه المركّب منها.

أ) تعريف التوحيد:

التوحيد في اللغة:

مصدر من الفعل: وحّد يوحّد توحيدًا.

وقد ذكر أصحاب المعجمات العربية عدّة تعريفات لغوية للفظة: التوحيد، منها:

قال ابن فارس[(١)]: "الواو والحاء والدال أصل واحد يدلّ على الانفراد، من ذلك الوحدة، وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله.

قال بشّار بن برد[(٢)]:

يا واحد العُرب الذي ... أمسى وليس له نظير[(٣)]"[(٤)]

وقال أبو القاسم الأصبهاني[(٥)]: "التوحيد على وزن التفعيل، وهو مصدر: وحّدته توحيدًا، كما تقول: كلّمته تكليمًا، وهذا النوع من الفعل يأتي متعدّيًا إلّا أحرفًا جاءت لازمة ...

ولهذا الفعل معنيان:

أحدهما: تكثير الفعل وتكريره والمبالغة فيه، كقولهم: كسّرتُ الإناء، وغلّقتُ الأبواب وفتّحتُها.

---

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، أبو الحسين، أحد رجال خراسان وعلمائها وأدبائها، غلب عليه علم الفقه ولسان العرب فاشتهر به، وكان ممّن رُزق حسن التصنيف، له من المؤلّفات: (مجمل اللغة)، و(معجم مقاييس اللغة)، توفي سنة ٣٩٥هـ. انظر: عِياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ٢/ ٢٢٠. الحموي، معجم الأدباء، ١/ ٥٣٣-٥٤٥.

(٢) هو: بشّار بن برد بن يرجوخ العقيلي، أبو معاذ، اتُّهِم بالزندقة عند الخليفة المهدي، فأمر به وقُتل سنة ١٦٧هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٧/ ١١٢-١١٨. ابن خلّكان، مرجع سابق، ١/ ٢٧٢-٢٧٤.

(٣) بشّار بن برد العقيلي، ديوان بشّار بن برد، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٣٨٦هـ= ١٩٦٦م)، ٤/ ٧٠.

(٤) ابن فارس، مرجع سابق، مادة [وحّد]، ٦/ ٩٠.

(٥) هو: إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، أبو القاسم، أستاذ علماء عصره، وقدوة أهل السنة والجماعة في زمانه، كان فاضلًا في العربية ومعرفة الرجال، حافظًا للحديث، من مؤلّفاته: (الترغيب والترهيب)، و(دلائل النبوّة)، توفي سنة ٥٣٥هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٣٠١-٣٠٢. السيوطي، طبقات المفسّرين، ٣٧-٣٩.

والوجه الثاني: وقوعه مرّةً واحدة، كقولهم: غدّيتُ فلانًا وعشّيتُه وكلّمتُه.

ومعنى وحّدتُه: جعلتُه منفردًا عمّا يشاركه أو يشبهه في ذاته وصفاته، والتشديد فيه للمبالغة، أي: بالغت في وصفه بذلك"(١).

فمعنى التوحيد إذًا: الوحدة وعدم وجود نظيرٍ أو مثيلٍ للشيء فيما هو واحد فيه.

التوحيد في الشرع:

أورد أهل العلم تعريفات عدّة للتوحيد، وبتأمّلها يُلحظ أنها تُجمل أنواع التوحيد.

ومن هذه التعريفات:

قال سليمان آل الشيخ(٢) في تعريف التوحيد: "إن الله واحد في ملكه وأفعاله لا شريك له، وواحد في ذاته وصفاته لا نظير له، وواحد في إلهيته وعبادته لا ندّ له"(٣).

وعرّفه السّعدي(٤) بأنه: "العلم والاعتراف بتفرّد الربّ بصفات الكمال، والإقرار بتوحّده بصفات العظمة والجلال، وإفراده وحده بالعبادة"(٥).

وعرّفه العثيمين(٦) تعريفًا عامًّا، فقال: "إفراد الله تعالى بما يختصّ به"(٧).

---

(١) أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة، ١/ ٣٣١-٣٣٢.

(٢) هو: سليمان بن عبد الله بن عبد الوهاب آل الشيخ، من حفدة محمد بن عبد الوهاب، فقيه من أهل نجد، كان بارعًا في التفسير والحديث والفقه، من مؤلّفاته: (أوثق عرى الإيمان)، و(تيسير العزيز الحميد)، توفي مقتولًا على أيدي جنود إبراهيم باشا سنة ١٢٣٣هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ١٢٩. كحّالة، مرجع سابق، ١/ ٧٩٣.

(٣) سليمان بن عبد الله بن عبد الوهاب، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، تحقيق: محمد بن أيمن الشبراوي، ط١ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩م)، ٢٦.

(٤) هو: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السّعدي، أبو عبد الله، نشأ يتيمًا، واسترعى الأنظار منذ حداثة سنه بذكائه ورغبته الشديدة في العلوم، حتى نال الحظّ الأوفر في التوحيد والتفسير والفقه، ثم جلس للتدريس، من مؤلّفاته: (تيسير الكريم الرحمن)، و(القول السديد)، توفي سنة ١٣٧٦هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٣/ ٣٤٠. عبد الرحمن بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، تحقيق: ابن عثيمين، ط [بدون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ١/ ٥-٩.

(٥) عبد الرحمن بن ناصر السّعدي، القول السديد شرح كتاب التوحيد، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٣٩.

(٦) هو: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، أبو عبد الله، العلّامة، حفظ القرآن الكريم صغيرًا، ثم اتّجه إلى طلب العلم، فتعلّم التفسير والحديث والتوحيد والفقه والفرائض، وكان عضوًا في هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، له مؤلّفات، منها: (شرح العقيدة الواسطية)، و(القواعد المثلى)، توفي سنة ١٤٢١هـ. انظر: محمد بن صالح العثيمين، شرح ثلاثة الأصول، ط٢ (الرياض: دار الثريا، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٧- ٩. محمد بن صالح العثيمين، شرح لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط٣ (الرياض: مكتبة طبرية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ١٣-١٥.

(٧) العثيمين، شرح ثلاثة الأصول، ٣٣.

ويتبيّن ممّا سبق:

أن المعنى الشرعي للتوحيد عند أهل السنة والجماعة يتّفق مع المعنى اللغوي العامّ؛ فكلّ التعريفات كانت دالّة على أن الله سبحانه لا يشابهه، ولا يشاركه غيره فيما يختصّ به.

وينبغي أن يُعلم:

أن التوحيد لا يتحقّق إلّا بنفي الحكم عمّا سوى الموحَّد مع إثبات الحكم له، وذلك أن النفي المحض تعطيل محض، والإثبات المحض لا يمنع مشاركة الغير في الحكم، فمثلًا: لا يتمّ للإنسان التوحيد حتى يشهد أن لا إله إلّا الله، فينفي الألوهية عمّا سوى الله تعالى، ويثبتها الله ﷻ وحده[(١)].

ب) أنواع التوحيد:

اختلف تقسيم أهل السنة والجماعة للتوحيد نظرًا إلى أمرين:

أحدهما: الاختلاف في زاوية التقسيم وجهته:

فمن نظر من أهل السنة والجماعة إلى التوحيد من جهة العبد قسّمه تقسيمًا ثنائيًّا، وهو المذكور في قول ابن القيّم: "وأمّا التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه ... نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في الطلب والقصد.

فإن القرآن إمّا خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري، وإمّا دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع كلّ ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي"[(٢)].

وهذا التقسيم باعتبار ما يجب على العبد، فتوحيد المعرفة والإثبات يراد به: توحيدا الربوبية، والأسماء والصفات[(٣)]؛ لأن معرفة الله تعالى إنما تكون بمعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، مع إثبات ما أثبته لنفسه منها.

كما يُسمّى أيضًا بالتوحيد العلمي الخبري؛ لأنه يعتني بجانب معرفة الله تعالى، ولتوقّفه على الخبر الوارد في الكتاب العزيز والسنة النبوية.

وتوحيد القصد والطلب يراد به: توحيد الألوهية[(٤)]؛ لأن العبد يتوجّه بقلبه ولسانه وجوارحه

---

(١) انظر: محمد بن صالح العثيمين، شرح كشف الشُّبهات، إعداد: فهد بن ناصر السليمان، ط [بدون] (الرياض: دار الثريا، ت [بدون])، ٢٠.

(٢) محمد بن قيّم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م)، ٣/ ٤٤٩-٤٥٠.

(٣) سيأتي التعريف به.

(٤) توحيد الألوهية: مشتقّ في اللغة من كلمة: الإله، والإله كما يقول ابن رجب: "المعبود الذي يُطاع فلا يعصى؛ خشيةً =

بالعبادة لله تعالى وحده، قاصدًا بها وجهه وابتغاء مرضاته.

كما يُسمّى بالتوحيد الإرادي الطلبي؛ لأن العبد له في العبادات إرادة، فهو إمّا أن يقوم بها أو لا يقوم، إضافةً إلى أنه يطلب بتلك العبادات وجه الله تعالى(1).

أمّا تقسيم التوحيد باعتبار متعلّقه فهو على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: توحيد الربوبية.

النوع الثاني: توحيد الألوهية أو الإلهية.

النوع الثالث: توحيد الأسماء والصفات(2).

وهذه الأنواع الثلاثة متعلّقة بالله تعالى.

الثاني: الاختلاف في التعبير اللفظي عن المعنى الصحيح:

كما يُعبّر بعض أهل السنة والجماعة عن توحيدي الربوبية، والأسماء والصفات؛ بتوحيد المعرفة والإثبات، أو التوحيد في العلم والاعتقاد، أو التوحيد العلمي، أو التوحيد في العلم والقول، أو التوحيد القولي، أو التوحيد العلمي الخبري، أو توحيد العلم، أو التوحيد العلمي الاعتقادي، أو التوحيد القولي الاعتقادي، وغير ذلك.

وكما يُعبّر بعضهم عن توحيد الألوهية بتوحيد القصد والطلب، أو التوحيد في الإرادة والعمل، أو توحيد العمل، أو التوحيد العملي، أو التوحيد الفعلي، أو التوحيد الإرادي الطلبي، أو توحيد الجوارح

=

وإجلالًا ومهابةً ومحبةً ورجاءً وتوكلًا ودعاءً". عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلِم، تحقيق: إبراهيم باجس وشعيب الأرنؤوط، ط7 (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ٢٠٤.

ويُعرّف توحيد الألوهية في الشرع بعدّة تعريفات لا تخرج في حقيقتها عن المعنى اللغوي الدالّ على العبودية، ومنها: تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية له بأنه: "الاعتقاد الجازم بأن الله سبحانه هو الإله الحقّ ولا إله غيره، وإفراده سبحانه بالعبادة". أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين بن محمد مخلوف، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٥/ ٢٤٨.

(1) انظر: محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، ط [بدون] (الكويت: دار إيلاف، ت [بدون])، ٤٤-٤٥.

(2) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٤-٢٥. ابن أبي العز الحنفي، مرجع سابق، ٧٦. السعدي، القول السديد، ٤٠-٤٤. محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ٣/ ١٧-١٩. عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد، ط1 (القاهرة: دار ابن عفّان، ١٤١٧هـ= ١٩٩٧م)، ١٦-١٨.

وعمل القلب، ونحو ذلك من التعبيرات(1).

إذ التوحيد له جانبان:

جانب علمي اعتقادي خبري قولي، يمثّله توحيدا الربوبية، والأسماء والصفات، وجانب عملي فعلي طلبي إرادي بالقلب واللسان والجوارح، ويمثّله توحيد الألوهية.

وهذه التعبيرات المختلفة ليست متباينة، بل هي متوافقة؛ حيث إنها واحدة من جهة المضمون تعبّر عن المعنى الحقيقي الصحيح، والاختلاف بينها منحصر في الألفاظ فقط.

وهناك تقسيمات أخرى باعتبارات أخرى(2)، لكنّ المشهور عند أهل العلم هو التقسيمان المذكوران سابقًا.

ومن المهمّ أن يُعرف هنا:

أن تقسيم التوحيد إلى أنواعٍ أمر معلوم بالتتبّع والاستقراء للنصوص الشرعية؛ حيث وردت دلالات كثيرة وبراهين عديدة فيها تشهد على هذا التقسيم، بل هو أكبر الحقائق الشرعية المقرّرة في الكتاب العزيز والسنة النبوية(3).

فمن أدلّة توحيد الربوبية:

قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾(4).

وقوله سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾(5).

وقوله ﷻ: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾(6).

---

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٣٦٧. عبد الرحمن بن ناصر السّعدي، الحقّ الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين، ط٢ (الدمام: دار ابن القيّم، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٦-٧. عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلّمين، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤١٧هـ)، ٥٠-٥١.

(2) انظر: محمود بن عبد الرزّاق الرضواني، المختصر المفيد في علّة تصنيف التوحيد، ط١ (القاهرة: مكتبة سلسبيل، ٢٠١٤م)، ٣٣-١١٧.

(3) انظر: حمد بن ناصر آل معمّر، الفواكه العذاب في الردّ على من لم يحكّم السنة والكتاب، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، ط١ (الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٧هـ)، ٣/ ١١١. الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ١٧. عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التوحيد، ط١ (الكويت: مكتبة ابن القيّم، ١٤٣٠هـ= ٢٠٠٩م)، ١٤.

(4) سورة الفاتحة، الآية: ٢.

(5) سورة الأعراف، من الآية: ٥٤.

(6) سورة الرعد، من الآية: ١٦.

ففي هذه الآيات الكريمة:

إثبات ربوبية الله تعالى على جميع العالمين، وانفراده وحده بالخلق والأمر.

ومن أدلّة توحيد الألوهية:

قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾(١).

وقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾(٢).

وقوله سبحانه: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾(٣).

وفي هذه الآيات الكريمة:

إثبات ألوهية الله تعالى، ووجوب إفراده بالعبادة وحده لا شريك له.

ومن أدلّة توحيد الأسماء والصفات:

قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾(٤).

وقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾(٥).

وقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(٦).

وفي هذه الآيات الكريمة:

إثبات توحيد الأسماء والصفات، حيث وردت أسماء الله تعالى: الرحمن، والسميع، والبصير. ووردت صفات الله تعالى: الرحمة، والسمع، والبصر؛ وذلك لأن صفات الله تعالى تُشتقّ من أسمائه(٧).

وقد اجتمعت أنواع التوحيد الثلاثة في قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾(٨).

فقوله سبحانه: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ توحيد الربوبية.

---

(١) سورة الفاتحة، الآية: ٥.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢١.

(٣) سورة الزمر، من الآية: ٢.

(٤) سورة الإسراء، من الآية: ١١٠.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٦) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٧) انظر: العثيمين، القواعد المثلى، ٣٠.

(٨) سورة مريم، الآية: ٦٥.

وقوله جلّ شأنه: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦ﴾[1] توحيد الألوهية.

وقوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾[2] أي: مُسامِيًا يشابهه ويماثله توحيد الأسماء والصفات[3].

وممّا يدلّ على أنواع التوحيد الثلاثة مجتمعة من السنة النبوية ما ورد في حديث شدّاد بن أوس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «سَيّدُ الاسْتِغْفَارِ أنْ تَقولَ: اللّهُمّ أَنتَ رَبّي لَا إلَهَ إلّا أَنت، خَلَقْتَني وَأَنَا عَبْدكَ، وَأَنَا عَلى عَهْدكَ وَوَعْدكَ مَا استَطَعْتُ، أَعُوذُ بكَ مِن شَرِّ مَا صَنَعتُ، أَبوءُ[4] لَكَ بنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبوءُ لَكَ بذَنْبِي، فَاغْفرْ لِي فَإِنّهُ لَا يَغْفرُ الذّنُوبَ إلّا أَنت»[5].

فقوله ﷺ: «أَنت رَبّي» و «خَلَقْتَني» توحيد الربوبية.

وقوله ﷺ: «لَا إِلَهَ إِلّا أَنت» و«وَأَنَا عَبْدُكَ» و«أَعُوذُ بِكَ» توحيد الألوهية.

وقوله ﷺ: «اللّهُمّ» توحيد الأسماء والصفات.

وأنواع التوحيد الثلاثة متلازمة، وكلّ واحدٍ منها يشمل بقيّة الأنواع عند الإطلاق والخلو من القرينة.

قال محمد بن عبد الوهاب[6]: "فاعلم أن الربوبية والألوهية يجتمعان ويفترقان، كما في قوله: ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾[7]، وكما يقال: ربّ العالمين، وإله المرسلين.

وعند الإفراد يجتمعان، كما في قول القائل: من ربّك؟ مثاله: الفقير والمسكين نوعان في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾[8]، ونوع واحد في قوله ﷺ: «إنَّ اللهّ قَد فَرَضَ عَلَيهِم صَدَقَةً تُؤْخذُ مِن أَغْنِيَائِهِمْ فتُرَدُّ عَلى فُقَرائِهِمْ»[9].

---

(١) سورة مريم، من الآية: ٦٥.

(٢) سورة مريم، من الآية: ٦٥.

(٣) انظر: محمد بن صالح العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، ط٢ (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ)، ١/ ٩.

(٤) أَبوءُ: أي: التزم وأرجع وأقرّ وأعترف، وأصل البواء: اللزوم. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [باء]، ١٥/ ٤٢٨. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [بوأ]، ١/ ١٥٩.

(٥) صحيح البخاري، ح ٥٩٤٦، كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار، ٥/ ٢٣٢٣.

(٦) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، الإمام، أحد العلماء المجدّدين والقادة المصلحين، نشأ في بيت علمٍ ودين، وكان يدعو إلى التوحيد الخالص، ونبذ البدع، وتحطيم ما علق بالإسلام من أوهام، اتّهمه أهل الزيغ والضلال بفساد المعتقد، له عدّة مؤلّفات، منها: (التوحيد)، و(كشف الشُبهات)، توفي سنة ١٢٠٦هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ٢٥٧. عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته، ط٢ (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١١هـ).

(٧) سورة الناس، الآيات: ١-٣.

(٨) سورة التوبة، من الآية: ٦٠.

(٩) متّفق عليه: صحيح البخاري، من حديث عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما، ح ٤٠٩٠، كتاب المغازي، باب بعث =

إذا ثبت هذا فقول الملَكين للرجل في القبر: من ربّك؟ معناه: من إلهك؟ لأن الربوبية التي أقرّ بها المشركون ما يُمتحن أحد بها، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا﴾(١)، وقوله: ﴿قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِي رَبّٗا﴾(٢)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ﴾(٣).

فالربوبية في هذا هي الألوهية، ليست قسيمةً لها كما تكون قسيمةً لها عند الاقتران، فينبغي التفطّن لهذه المسألة"(٤).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى توحيد الأسماء والصفات؛ وذلك لأن الربّ والإله من أسماء الله تعالى، وأسماؤه تدلّ على صفاته، فصار توحيدا الربوبية، والألوهية داخلَين في توحيد الأسماء والصفات عند الإطلاق.

ج) تعريف الربوبية:

الربوبية في اللغة:

صفة ثابتة لله تعالى، مشتقّة من اسمه: الربّ.

والربّ بالألف واللام لا يُطلق إلّا على الله ﷻ:

قال ابن منظور(٥): "الربّ هو الله ﷻ، وهو ربّ كلّ شيء، أي: مالكه، وله الربوبية على جميع الخلق، لا شريك له، وهو ربّ الأرباب ومالك الملوك والأملاك، ولا يُطلق غير مضاف إلّا على الله ﷻ، وإذا أُطلق على غيره أُضيف، فقيل: ربُّ كذا"(٦).

وقال القرطبي(٧): "متى أُدخلت الألف واللام على لفظ: ربّ اختصّ الله تعالى به؛ لأنها للعهد، وإن

أبي موسى ومعاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن قبل حجّة الوداع، ٤/ ١٥٨٠. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٩، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ١ / ٥٠.

(١) سورة الحجّ، من الآية: ٤٠.

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٦٤.

(٣) سورة فصلت، من الآية: ٣٠.

(٤) محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، تحقيق: سيد حجاب، وعبد العزيز الرومي، ومحمد بلتاجي، ط١ (الرياض: مطابع الرياض، ت [بدون])، ١٧.

(٥) هو: محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، أبو الفضل، كان عارفًا بالنحو واللغة والتاريخ والكتابة، خدم في ديوان الإنشاء طول عمره، ووُلِّي قضاء طرابلس، وقد اختصر كثيرًا من كتب الأدب المطوّلة، من مؤلّفاته: (لسان العرب)، و(مختصر مفردات ابن البيطار)، توفي سنة ٧١١هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٦/ ١٥-١٦. السيوطي، بغية الوعاة، ١/ ٢٤٨.

(٦) ابن منظور، مرجع سابق، [ربب]، ١/ ٣٩٩.

(٧) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، أبو عبد الله، متفنّن في العلوم، كانت أوقاته معمورة ما بين العبادة

حُذفتا منه صار مشتركًا بين الله وبين عباده، فيقال: الله ربّ العباد، وزيد ربّ الدار"[(١)].

ومما تقدّم يتّضح:

أن كلمة: الربّ معرّفةً لا تُطلق إلّا على الله تعالى كما بيّن أهل اللغة والمفسّرون؛ وذلك لأن الله سبحانه هو الخالق، الرازق، المحيي، المميت، المالك للخلق كلّهم، المدبّر لأمرهم.

ومعنى الربّ من حيث إنه اسم من أسماء الله تعالى؛ فكما يقول المقريزي[(٢)]: "الخالق الموجد لعباده، القائم بتربيتهم وإصلاحهم، المتكفّل بصلاحهم من خلقٍ ورزقٍ وعافية، وإصلاح دين ودنيا"[(٣)].

أمّا ربّ في كلام العرب فيُطلق على معانٍ، أشهرها ثلاثة:

المعنى الأول: مالك الشيء وصاحبه:

ومنه قولهم: "فلان ربّ هذا الشيء، أي: ملكه له، وكلّ من ملك شيئًا فهو ربّه، يقال: هو ربّ الدابة، وربّ الدار، وفلان ربّ البيت"[(٤)].

ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[(٥)].

قال الطبري[(٦)]: "والمالك للشيء يُدعى: ربّه"[(٧)]، وكذلك قال عامّة المفسّرين[(٨)].

والتصنيف، له مؤلّفات تدلّ على كثرة اطّلاعه، منها: (التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة)، و(الجامع لأحكام القرآن)، توفي سنة ٦٧١هـ. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٢/ ٨٧. ابن فرحون، مرجع سابق، ٣١٧-٣١٨.

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/ ١٣٧.

(٢) هو: أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، أبو العبّاس، جالس الأئمّة، وشارك في الفضائل، وقال النظم والنثر، وناب في الحكم، ووُلِّي الحسبة بالقاهرة، ثم اعتكف على الاشتغال بالتاريخ حتى اشتهر به، من تصانيفه: (تجريد التوحيد المفيد)، و(السلوك لمعرفة دول الملوك)، توفي سنة ٨٤٥هـ. انظر: السخاوي، مرجع سابق، ٢/ ٢١-٢٥. الشوكاني، البدر الطالع، ١/ ٧٩-٨١.

(٣) أحمد بن علي المقريزي، تجريد التوحيد المفيد، تحقيق: ياسين بن علي الحوشبي، ط١ (صنعاء: مكتبة الإمام الوادعي، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م)، ١٨.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، [ربب]، ١/ ٣٩٩.

(٥) سورة الفاتحة، الآية: ٢.

(٦) هو: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، رأس المفسّرين على الإطلاق، كان حافظًا لكتاب الله تعالى، بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في أحكام القرآن الكريم، من تصانيفه: (تهذيب الآثار)، و(جامع البيان)، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، ط٣ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٥/ ١٠٠-١٠٢. الداودي، مرجع سابق، ٤٨-٥١.

(٧) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ)، ١/ ٦٢.

(٨) انظر -على سبيل المثال-: علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١/ ٥٤. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/ ١٣٦.

المعنى الثاني: السيد المطاع:

قال الأزهري(١): "العرب تقول: لأن يربّني فلان أحبّ إلي من أن يربّني فلان، يعني: أن يكون ربًّا فوقي وسيدًا يملكني"(٢).

وقال ابن منظور: "ربَبْت القوم: سُسْتهم، أي: كنت فوقهم"(٣).

ومنه قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾(٤).

قال ابن كثير: "وكانوا يُطلقون الربّ على السيد والكبير"(٥).

ومنه قوله ﷺ في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «إِذَا وَلَدَتِ الامَةُ رَبَّهَا»(٦).

قال ابن حجر العسقلاني(٧) في شرح هذا الحديث: "والمراد بالربّ: السيد"(٨).

المعنى الثالث: المصلح للشيء القائم على تربيته:

"يقال: ربّ فلان ضيعته، إذا قام على إصلاحها"(٩)، "ومنه قيل للحاضنة: رابّة، وربيبة أيضًا"(١٠).

قال تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾(١١).

---

(١) هو: محمد بن أحمد الأزهر بن طلحة الأزهري، أبو منصور، اللغوي الأديب، كان فقيهًا صالحًا، وغلب عليه علم اللغة، من كتبه: (تهذيب اللغة)، و(عِلل القراءات)، توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ١١٢-١١٣. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ١٤٤.

(٢) الأزهري، مرجع سابق، [رب]، ١٥/ ١٢٨.

(٣) ابن منظور، مرجع سابق، [ربب]، ١/ ٤٠٠.

(٤) سورة يوسف، من الآية: ٢٣.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٤٧٤.

(٦) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٥٠، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١/ ٢٧. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٩، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ١/ ٣٩.

(٧) هو: أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، أبو الفضل، المعروف بابن حجر، حافظ الديار المصرية، برع في الحديث، وتقدّم في جميع فنونه، وقصر نفسه عليه مطالعةً وقراءةً وإقراءً وتصنيفًا وإفتاءً، من تصانيفه المشهورة: (الإصابة في تمييز الصحابة)، و(فتح الباري شرح صحيح البخاري)، توفي سنة ٨٥٢هـ. انظر: السخاوي، مرجع سابق، ٢/ ٣٦-٤٠. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات الحفّاظ، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ٥٥٢-٥٥٣.

(٨) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ١/ ١٢٢.

(٩) ابن فارس، مرجع سابق، مادة [رب]، ٢/ ٣٨١.

(١٠) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط [بدون] (بيروت: المكتبة العلمية، ت [بدون])، ١/ ٢١٤.

(١١) سورة النساء، من الآية: ٢٣.

قال الشوكاني: "الربيبة سُمّيت بذلك؛ لأنه يربّيها في حجره، فهي مربوبة"[1].

توحيد الربوبية في الشرع:

لقد تنوّعت عبارات العلماء في تعريف هذا النوع من التوحيد في الشرع.

ومن عباراتهم:

ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه حيث قال: "إنه لا خالق إلّا الله، فلا يستقلّ شيء سواه بإحداث أمرٍ من الأمور، بل ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن"[2].

وقال سليمان آل الشيخ: "هو الإقرار بأن الله تعالى ربّ كلّ شيء ومالكه وخالقه ورازقه، وأنه المحيي المميت النافع الضارّ، المتفرّد بإجابة الدعاء عند الاضّطرار، الذي له الأمر كلّه وبيده الخير كلّه، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك"[3].

وقال حافظ حكمي[4]: "هو الإقرار الجازم بأن الله تعالى ربّ كلّ شيء ومليكه وخالقه ومدبّره والمتصرّف فيه، لم يكن له شريك في المُلك، ولم يكن له ولي من الذلّ، ولا رادّ لأمره، ولا معقّب لحكمه، ولا مضادّ له، ولا مماثل، ولا سميّ له، ولا منازع في شيء من معاني ربوبيته"[5].

ويخلُص من تعريفات أهل العلم السابقة لتوحيد الربوبية:

أنه لا بدّ من الاعتقاد الجازم بأن الله ﷻ ربّ كلّ شيء، ومليكه، وخالق كلّ شيء، والمتصرّف في هذا الكون وحده لا شريك له.

أي: أن الله سبحانه هو المتفرّد بهذه الأفعال الثلاثة: المُلك، والخلق، والتدبير، وقد وردت عدّة آيات في تقرير هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[6].

---

(١) الشوكاني، فتح القدير، ١/ ٤٤٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٣٣١.

(٣) سليمان بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ٢٦.

(٤) هو: حافظ بن أحمد بن علي حكمي، أبو أحمد، أحد علماء المملكة العربية السعودية السلفيين، نشأ في كنف والديه نشأةً صالحةً، وكان جلّ أوقاته ملازمًا لتلاوة القرآن الكريم، ومطالعة كتب الفرائض والفقه والحديث والتوحيد والتفسير، بالإضافة إلى التدريس والتأليف، من مؤلّفاته: (أعلام السنة المنشورة)، و(معارج القبول)، توفي سنة ١٣٧٧هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٢/ ١٥٩. حافظ بن أحمد حكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط١ (الدمام: دار ابن القيّم، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ١/ ١١-٢٦.

(٥) حافظ بن أحمد حكمي، أعلام السنة المنشورة، تحقيق: حلمي بن إسماعيل الرشيدي، ط [بدون] (الإسكندرية: دار العقيدة، ت [بدون])، ٤٠.

(٦) سورة الملك، الآية: ١.

وقوله سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[1].

وقوله ﷻ: ﴿وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[2].

ثانيًا: التعريف بتوحيد الربوبية عند الأشاعرة:

إن ممّا ينبغي عمله قبل القيام بتعريف توحيد الربوبية عند الأشاعرة هو بيانَ المقصود بالتوحيد عند الأشاعرة بوجهٍ عامّ، والحديثَ عن أنواعه عندهم، ثم التوصّلَ إلى مرادهم بتوحيد الربوبية، وذلك كما يأتي:

أ) تعريف التوحيد:

مفهوم التوحيد عند الأشاعرة هو كما فسّره الجويني: "البارئ سبحانه وتعالى واحد.

والواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم ... والربّ سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدّس عن قبول التبعيض والانقسام"[3].

وقال الشهرستاني[4] في تعريفه: "الواحد: هو الشيء الذي لا يصحّ انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه، ولا تقبل الشركة بوجه.

فالبارئ تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته لا شبيه له، واحد في أفعاله لا شريك له"[5].

وعبّر بعض الأشاعرة عن التوحيد بأنه: "نفي الشريك والقسيم والشبيه، فالله تعالى واحد في أفعاله لا يشاركه أحد في إيجاد المصنوعات، وواحد في ذاته لا قسيم له ولا تركيب فيه، وواحد في صفاته لا يشبه الخلق فيها"[6].

فالواحد عند الأشاعرة هو الذي لا ينقسم ولا يتعدّد ولا يتبعّض ولا يتجزّأ؛ لأن هذه من خواص الأجسام، والله تعالى ليس بجسم.

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ٥٤.

(٢) سورة يونس، من الآية: ٣١.

(٣) عبد الملِك بن عبد الله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: علي بن عبد المنعم عبد الحميد، ومحمد بن يوسف موسى، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ=١٩٥٠م)، ٥٢.

(٤) هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، قرأ الكلام وتفرّد في عصره فيه، وكان أشعري العقيدة ينتصر لمذهب الفلاسفة ويذبّ عنهم، من مصنّفاته: (المِلل والنّحل)، و(نهاية الإقدام)، توفي سنة ٥٤٨هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٣٢٣-٣٢٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٥/ ٢٦٣.

(٥) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، ط١(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ= ٢٠٠٤م)، ٥٦.

(٦) محمد بن محمد البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، تحقيق: عارف آيتكن، ط١(الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م)، ٢٩.

وتفسيرهم لمعنى الواحد: بأنه الذي لا ينقسم ولا يتجزّأ ولا يتبعّض باطل من وجوه:

الوجه الأول: أنه من الألفاظ المبتدعة التي لم ينطق بها أحد من السلف الصالح ﷺ، ولم يذكرها مؤلّف في عقائد أهل السنة والجماعة، وإنما هو من جنس ما يذكره أهل البدع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له ولا جزء له ولا شبيه له، فهذا اللفظ وإن كان يراد به معنى صحيح، فإن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرّق ولا يفسد ولا يستحيل، بل هو أحد، فإنهم يدرجون في هذا نفي علوّه على خلقه، ومباينته لمصنوعاته، ونفي ما ينفونه من صفاته.

ويقولون: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركّبًا منقسمًا، وأن يكون له شبيه، وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يُسمّى في لغة العرب التي نزل بها القرآن: تركيبًا وانقسامًا ولا تمثيلًا"(١).

الوجه الثاني: أنه لا يُعرف في لغة العرب، والقرآن الكريم إنما نزل بلغتهم، ولم يروا استخدام الواحد في القرآن الكريم والسنة النبوية إلّا فيما يسمّيه أهل الكلام: منقسمًا، وإذا اعتُرض عليهم بهذا قالوا: إطلاقه على ما ينقسم مجاز.

قال القشيري(٢): "فأمّا الواحد: فهو الذي لا قسم له ولا استثناء منه، هذا حقيقة عند أهل التحقيق، فإذا قيل للجملة الحاملة: إنها واحد؛ فعلى المجاز، كما يقال: دار واحدة، ودرهم واحد؛ لأنه يصحّ أن يُستثنى منه البعض، واسم الواحد له مجاز"(٣).

الوجه الثالث: أن المتكلّمين أهملوا توحيد الألوهية الذي هو قطب رحى الدين، وأساس الملّة، والمقصود بشهادة أن لا إله إلّا الله؛ فإن غاية ما ذُكر في تعريفاتهم توحيد الربوبية الذي يقرّ به المشركون، ولم ينكره أحد من بني آدم، ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن بيّن خطأ المتكلّمين في تعريفهم للتوحيد: "ما يسمّونه: توحيدًا فيه ما هو حقّ، وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقًّا؛ فإن المشركين إذا أقرّوا بذلك كلّه لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول، بل لا بدّ أن يعترفوا أنه لا إله إلّا الله"(٤).

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٢٨.

(٢) هو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملِك القشيري، أبو القاسم، فقيه صوفي أشعري العقيدة، برع في علم الفروسية واستعمال السلاح، وانتهت إليه رئاسة التصوّف في زمانه، من مؤلّفاته: (الرسالة القشيرية)، و(الواسطة)، توفي سنة ٤٦٥هـ. انظر: عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، طبقات فقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين بن علي نجيب، ط١ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م)، ٢/ ٥٦٢-٥٦٩. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣١/ ١٧٠-١٧٦.

(٣) عبد الكريم بن هوازن القشيري، شرح أسماء الله الحسنى، ط٢ (بيروت: دار آزال، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٢١٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٠١.

ب) أنواع التوحيد:

ينقسم التوحيد عند الأشاعرة إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: توحيد الذات.

النوع الثاني: توحيد الصفات.

النوع الثالث: توحيد الأفعال(١).

ويمكن شرح هذه الأنواع الثلاثة من خلال القول: بأن الوحدة الشاملة لوحدة الذات ووحدة الصفات ووحدة الأفعال تنفي كَمومًا(٢) خمسة، وهي:

١- الكَمّ المتّصل في الذات، وهو تركُّبها من أجزاء.

٢- الكَمّ المنفصل فيها، وهو تعدُّدها بأن يكون هناك له ثانٍ فأكثر، وهذان الكَمّان منفيّان بوحدة الذات.

٣- الكَمّ المتّصل في الصفات، وهو تعدُّدها بأن يكون له صفتان فأكثر من جنسٍ واحد، كقدرتين فأكثر.

٤- الكَمّ المنفصل فيها، وهو أن يكون لغير الله تعالى صفة تشبه صفته، كأن يكون لزيد قدرة يوجِد بها ويُعدم كقدرة الله تعالى، وهذان الكَمّان منفيّان بوحدة الصفات.

٥- الكَمّ المنفصل في الأفعال، وهو أن يكون لغير الله تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وهو منفيّ بوحدة الأفعال(٣).

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة وأقواها دلالةً على التوحيد عند الأشاعرة:

النوع الثالث وهو توحيد الأفعال.

وبالمقارنة بين أنواع التوحيد عند أهل السنة والجماعة وأهل الكلام يلاحظ:

أن توحيد الربوبية عند أهل السنة والجماعة يقابله توحيد الأفعال عند المتكلّمين؛ لأن المعنى المراد منهما واحد، وهو إفراد الله تعالى بأفعاله المتعدّية من الخلق والرزق والتدبير، ويزيد مفهوم الربوبية عند

---

(١) انظر: إبراهيم بن محمد البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ضبطه وصحّحه: عبد الله بن محمد الخليلي، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م)، ١٨.

(٢) الكمّ: هو العَرَض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إمّا متّصل أو منفصل؛ لأن أجزاءه إمّا أن تشترك في حدود يكون كلّ منها نهاية لجزء وبداية لآخر؛ وهو المتّصل، أو لا؛ وهو المنفصل. انظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ٢٣٩. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ٦٠٩.

(٣) انظر: عبد الحميد بن الحسين الشرواني، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ١/ ٢٣.

أهل السنة والجماعة بأنه يتضمّن الانفراد بالمُلك والسيادة المطلقة، وهذه الزيادة في المعنى يُدخلها أهل الكلام في الصفات ولا ينكرونها.

كما أن توحيد الأسماء والصفات عند أهل السنة والجماعة يقابله توحيدا الذات، والصفات عند المتكلّمين.

أمّا توحيد الألوهية فلا يوجد ما يقابله عند المتكلّمين، فقد أتى أهل الكلام على أنواع التوحيد كلّها، وتركوا أهمّها[(١)].

ج) تعريف توحيد الربوبية:

لقد اصطلح الأشاعرة على تسمية هذا النوع من التوحيد بتوحيد الأفعال، فهم يثبتون وحدانية الله تعالى في الذات والصفات والأفعال، والوحدانية الثالثة هي المرادة هنا، حيث قالوا عن وحدانية الأفعال: إنها بمعنى: لا تأثير لغير الله تعالى في فعل من الأفعال؛ حيث يستحيل أن يكون لغيره فعل من الأفعال على وجه الإيجاد[(٢)].

ويظنّ الأشاعرة أن هذا هو توحيد الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، وأن معنى لا إله إلّا الله: لا قادر على الخلق إلّا الله، ويفسّرون الألوهية بأنها: القدرة على الاختراع[(٣)].

والمقصود هنا:

أنه مع اهتمامّ الأشاعرة بتوحيد الربوبية فقد انحرفوا فيه أيضًا؛ لأجل انحرافهم في أدلّته وجهلهم بمكانته، وهذا عامّ في المتكلّمين في جميع مراحلهم.

وكذلك لأن توحيد الربوبية مدخل أساسي لتوحيد الألوهية، والانحراف في الأول يستلزم الانحراف في الثاني، ولذلك قال محمد بن عبد الوهاب: "فأمّا توحيد الربوبية فهو الأصل، ولا يغلط في الإلهية إلّا من لم يُعطه حقّه"[(٤)].

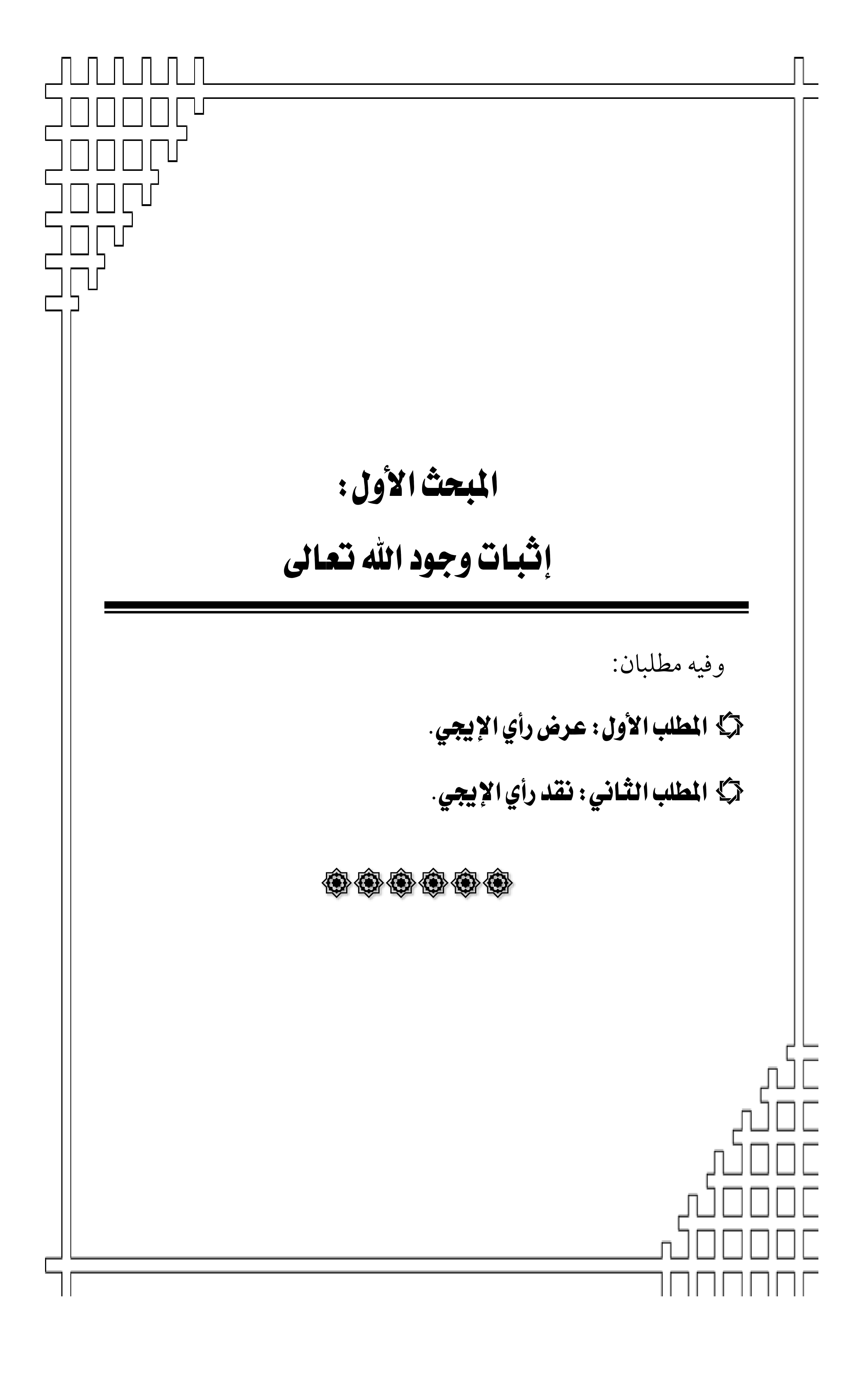


(١) انظر: خالد بن عبد اللطيف نور، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، ١/٣٠٨-٣٠٩.

(٢) انظر: البيجوري، مرجع سابق، ١٨.

(٣) انظر: محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط١ (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٥م)، ٤٨. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/١٠٠. محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ٣٢/١٦.

(٤) محمد بن عبد الوهاب، مؤلّفات محمد بن عبد الوهاب في العقيدة، تحقيق: سيد حجاب، وعبد العزيز بن زيد الرومي، ومحمد بلتاجي، ط [بدون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ت [بدون])، ١٢١.



المبحث الأول:

إثبات وجود الله تعالى

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

مدخل:

إن التسليم بفطرية معرفة الله تعالى لا يتنافى مع الاستدلال العقلي على وجوده سبحانه؛ فإن هذا الاستدلال ليس من قبيل الاستدلال على المسائل النظرية، وإنما هو من قبيل الكشف عن مقدّمات المعرفة الضرورية في ذلك، وعلى هذا النحو كانت الأدلّة الشرعية على إثبات وجود الله تعالى.

أمّا من جعل المسألة نظرية كما هو مذهب كثير من المتكلّمين[1] الذين جعلوا البحث في إثبات وجود الله تعالى أهمّ قضية في علم الكلام، فقد احتاجوا إلى إحداث أدلّةٍ عقليةٍ فاسدة، وسلكوا في إثباتها مسلكًا وعرًا ومنهجًا عسرًا لا يتناسب مع خطورة المسألة وأهمّيتها.



(١) كما سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

حصر الإيجي مسالك المتكلّمين في إثبات وجود الله تعالى في أربعة طرق، وذلك بالنظر إلى الجواهر والأعراض، وما يتعلّق بها من الحدوث والإمكان، حيث قال: "قد علمت أن العالم إمّا جوهر أو عَرَض، وقد يستدلّ بكلّ واحدٍ منهما إمّا بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة"[(١)].

وقبل بيان هذه الطرق والوجوه فإن من الواجب معرفة ماهيّة الجوهر والعَرَض، والحادث والقديم، والواجب لذاته والممكن، والدور والتسلسل، والعلّة والمعلول والمقصود بها عند الإيجي:

١- الجوهر، ويعرّفه الإيجي بأنه: "المتحيّز"[(٢)] بالذات، ويبيّن أنه عند المتكلّمين على نوعان:

النوع الأول: ما يقبل القسمة، وهو الجسم.

النوع الثاني: ما لا يقبلها، وهو الجوهر الفرد[(٣)].

٢- العَرَض، وهو بخلاف الجوهر، وحدُّه كما يقول الإيجي: "موجود قائم بمتحيّز"[(٤)]، وأنه ينقسم عند المتكلّمين إلى قسمين:

القسم الأول: "إمّا أن يختصّ بالحيّ، وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها، كالعلم والقدرة"[(٥)].

القسم الثاني: "وإمّا أن لا يختصّ به، وهو الأكوان والمحسوسات"[(٦)].

ومن أحكام العَرَض:

أنه لا ينتقل من محلٍّ إلى محلّ، وعدم جواز قيامه بنفسه، وأنه لا يبقى زمانين، وأنه لا يقوم بمحلّين ضرورة[(٧)].

٣- الحادث، وضابطه عند الإيجي: "المسبوق بالعدم، أي: يكون عدمه قبل وجوده، فيكون له أول هو معدوم قبله، وقيل: هو المسبوق بالغير، فيكون أعمّ"[(٨)].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٦٦.

(٢) المرجع السابق، ١٨٢.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ٩٦.

(٥) المرجع السابق، ٩٧.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: المرجع السابق، ١٠٠-١٠٤.

(٨) المرجع السابق، ٧٦.

والقديم يُقابل الحادث، والحدوث يُقابل القِدم.

٤- القديم، ويختصّ عند الإيجي بأمرين:

أحدهما: أن لا يستند إلى القادر المختار.

الثاني: أن ذات الله تعالى توصف به اتّفاقًا[١].

٥- الواجب لذاته، وهو مقيّد عند الإيجي بأربعة أمور، هي:

أ) أن لا يكون واجبًا بالغير.

ب) أن لا يكون مركّبًا في الذهن أو الخارج.

ج) أن لا يكون زائدًا على ماهيّته.

د) أن لا يكون مشتركًا بين اثنين[٢].

٦- الممكن، وهو عند الإيجي بخلاف الواجب لذاته[٣].

٧- الدور، ويعرّفه الإيجي بقوله: "أن يكون شيئان كلّ منهما علّةً للآخر بواسطةٍ أو دونها"[٤].

٨- التسلسل وهو كما يقول الإيجي: "أن يستند الممكن إلى علّة، وتلك العلّة إلى العلّة، وهلمّ جرّا إلى غير النهاية"[٥].

٩- العلّة والمعلول، وعرّفهما الإيجي بقوله: "تصوّر احتياج الشيء إلى غيره ضروري، فالمحتاج إليه يُسمّى: علّة -وهي- إمّا جزء الشيء، أو خارج عنه، والمحتاج -يُسمّى- معلولًا"[٦].

وبعد عرض المقدّمات السابقة يمكن تفصيل الطرق التي ذكرها الإيجي في إثبات وجود الله تعالى على النحو الآتي:

الطريق الأول: حدوث الجواهر:

وتقرير هذا الدليل يتلخّص على هيئة قياسٍ منطقي مكوّن من مقدّمتين: صغرى، وكبرى، ثم من النتيجة على النحو الآتي:

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٧٤-٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٧٠-٧١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٧٣-٧٤.

(٤) المرجع السابق، ٨٩.

(٥) المرجع السابق، ٩٠.

(٦) المرجع السابق، ٨٥.

العالم حادث، وكلّ حادث لا بدّ له من محدِث، فالعالم له محدِثٌ، وهو الله تعالى[(١)].

وتستند المقدّمة الأولى في إثبات وجود الله تعالى إلى تقسيمه لجواهر وأعراض، وأن العَرَض حادث، ولا يمكن انفصال الجوهر عنه، فصار بذلك حادثًا مثله[(٢)].

وأمّا المقدّمة الثانية فتستند إلى امتناع التسلسل في الحوادث، وأنه لا بدّ من الرجوع إلى واجب وجود يستحيل عليه العدم[(٣)].

وهذه هي الطريقة المشهورة عند الأشاعرة[(٤)].

الطريق الثاني: إمكان الجواهر:

وتقرير هذا الدليل: أن العالم ممكن؛ لأنه مركّب وكثير، وكلّ ممكن له علّة مؤثّرة[(٥)].

أو بعبارة أخرى: "مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلّا كان ممكنًا فله مؤثّر ويعود الكلام فيه، ويلزم إمّا الدور أو التسلسل، وإمّا الانتهاء إلى مؤثّر واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل ... فتعيّن الثاني، وهو المطلوب"[(٦)].

وهذا الطريق هو عمدة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا[(٧)(٨)]، وقد بنى المتكلّمون ذلك على أن الموجود ينقسم إلى واجب، وممكن، وأن الممكن لا بدّ له من مرجّح، ثم الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته؛ دفعًا للدور والتسلسل المُحالَين.

وهذا الطريق عند التحقيق لا يفيد إلّا إثبات مجرّد وجود واجب دون التعرّض لإثبات وجود الممكنات، وأن الله تعالى هو خالقها ومبدعها.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٦٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٤٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٦٦.

(٤) انظر: محمد بن الطيّب الباقلاني، التمهيد، عُني بتصحيحه ونشره: رتشرد مكارثي، ط [بدون] (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م)، ٢٢-٢٣. الجويني، مرجع سابق، ١٧-١٨.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٦٦.

(٦) المرجع السابق.

(٧) هو: الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، أبو علي، باطني فلسفي النّحلة ضال، وقد كفّره الغزالي في كتابه: (المنقذ من الضلال) وغيره، أتقن علم الطب، وتقلّد بعض أعمال السلطان، من مصنّفاته: (الشفاء)، و(القانون)، توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: أحمد بن أبي أصيبعة الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ط [بدون] (بيروت: دار مكتبة الحياة، ت [بدون])، ٤٣٧-٤٥٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٥٣١-٥٣٧.

(٨) انظر: الحسين بن عبد الله بن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط [بدون] (القاهرة: منشورات المعهد العلمي، ١٩٥٤م)، ٥٥. الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، ط١ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٢٦١.

والحقيقة:

أن فكرة الإمكان هي أقرب لمنهج المتكلّمين منها إلى منهج الفلاسفة، بل هناك من الباحثين من لا يفرّق بين دليلي الإمكان والحدوث، ويرى أنهما لا يختلفان إلّا في التسمية فقط[(١)].

ثم استقرّت فكرة الإمكان وصارت تنافس فكرة الحدوث، وصار هناك من يقدّم دليل الإمكان في صورته الفلسفية على دليل الحدوث، كما هو الحال عند الإيجي.

الطريق الثالث: حدوث الأعراض:

وذلك مثل ما هو مشاهد في خلق الإنسان وانتقاله من طورٍ إلى طور، من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا؛ إذ لا بدّ من مؤثّر صانع حكيم[(٢)].

وهذا الدليل قائم على فكرة الاستدلال بأن الأعراض أو الصفات الحادثة التي تعرض للأجسام وتطرأ عليها تحتاج إلى فاعل ومحدِث؛ لأنه يستحيل أن تحدث بنفسها.

وهو مبنيّ على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: تحوّل الإنسان من حالٍ إلى حال.

المقدّمة الثانية: أن ذلك لا بدّ له من صانعٍ حكيم حوّله من حالٍ إلى حال[(٣)].

الطريق الرابع: إمكان الأعراض:

وتقرير هذا الدليل: أن الأجسام متماثلة، واختصاص كلّ بما له من الصفات جائز، فلا بدّ في التخصيص من مخصّص له[(٤)].

وهو يقوم على فكرة تماثل الأجسام باعتبارها مكوّنة من الجواهر المفردة ولا تختلف في ماهيّتها، وإنما اختلافها وتباينها فيما يعرض لها من الأعراض، وما يحلّ بها من الصفات الجائزة على الأجسام[(٥)].

وهذا الدليل مبنيّ على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أن الأجسام التي تشاهد على ما هي عليه يجوز في العقل أن تكون على خلاف ذلك.

المقدّمة الثانية: أن الجائز لا بدّ أن يكون حادثًا ومفتقرًا إلى مخصّص يخصّصه ببعض الصفات دون بعض ممّا يجوز عليه[(٦)].

---

(١) انظر: الزركان، مرجع سابق، ١٨٠.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٦٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٧٣.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٦٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٩٩، ٤/ ١٧٦.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٣/ ٣٥٣.

والفرق بين دليلي حدوث الأعراض وإمكان الأعراض:

أن الحاجة إلى الفاعل في الأول: إنما هي في الخروج من العدم إلى الوجود، وفي الثاني: اختصاص الجواهر ببعض الأعراض دون بعض(١).

وبعد أن استعرض الإيجي الطرق السابقة لإثبات وجود الله تعالى ذكر المسلك الذي ارتضاه في ذلك، وهو ممّا وُفّق لاستخراجه -كما يزعم- وهذا نصّ كلامه: "الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكلّ إلى موجد مستقلّ يكون ارتفاع الكلّ مرّة، بألّا يوجِد الكلّ ولا واحد من أجزائه أصلًا ممتنعًا بالنظر إلى وجوده؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبًا للوجود، والذي إذا فُرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعًا نظرًا إلى وجوده يكون خارجًا عن المجموع فيكون واجبًا، وهو المطلوب"(٢).

ويمكن صياغة هذا الدليل المستخلص بطريقة أخرى على النحو الآتي:

لو انحصرت الموجودات في الممكن لاحتاج الكلّ إلى موجد مستقلّ؛ بأن لا يستند وجود شيء منها إلّا إليه ولو بالواسطة، فإذا ارتفع الكلّ بالكلّية، بأن لا يوجِد الكلّ ولا واحد من أجزائه، كان ذلك ممتنعًا بالنظر إلى وجوده؛ لأن ما لم يجب لم يوجَد، ويلزم من ذلك امتناع عدم المعلول من أجل العلّة، والشيء الذي إذا فُرض عدم جميع أجزائه، كان ذلك العدم ممتنعًا نظرًا إلى وجوده يكون خارجًا عن المجموع، لا نفسه ولا داخلًا فيه؛ لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعًا نظرًا إلى ذاته، فيكون واجبًا لذاته؛ إذ لا واسطة في الخارج بين الممكن والواجب، وذلك هو المطلوب إثباته(٣).

وعبارة الإيجي عن مسلكه الذي ارتضاه بقوله: "وهو ممّا وُفّقنا لاستخراجه"(٤) تُشعر بأنه غير مسبوقٍ بهذا المسلك، والحقيقة غير ذلك؛ فالمتأمّل لهذا المسلك يجد أنه لا يخرج عن الطريق الثاني وهو دليل إمكان الجواهر؛ وذلك لأن كلا المسلكين حصرا الموجودات في الواجب، والممكن، وأن الممكن لا يصلح أن يكون علّةً لنفسه.

والخلاف بينهما إنما هو في إجمال بعض النقاط أو تفصيلها، والإجمال والتفصيل إنما هو في كيفية المسلك وليست بمسلكٍ مستقلّ، ولعلّ الميزة التي تفرّد بها الإيجي في طريقه هذا هو كما يقول الشريف الجرجاني في شرحه: "وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل"(٥).

(١) انظر: عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، ط١ (الأستانة: دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ)، ٣/ ٤.

(٢) الإيجي، المواقف، ٢٦٨.

(٣) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٢-١٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ٢٦٨.

(٥) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٣.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

لقد سلك المتكلّمون في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى مسلكين:

المسلك الأول: الاستدلال على إثبات وجوده من طريق حدوث الجواهر والأعراض، وهذا منهج المتقدّمين منهم.

المسلك الثاني: الاستدلال على إثبات وجوده من طريق إمكان الجواهر والأعراض؛ وذلك لحاجتها إلى واجب وجود يرجّح وجودها على عدمها، وإلى مخصّص يخصّصها بما هي عليه من الصفات والهيئات دون غيرها من الوجوه الممكنة، وهذا منهج المتأخّرين منهم ممّن تأثّروا بالفلسفة.

وقد تابع الإيجي المتكلّمين في مسلكَيْهم السابقَيْن.

وفيما يأتي نقد الطرق الأربعة بوجهٍ إجمالي عامّ، ثم نقد كلّ طريقة على حدة على وجه التفصيل:

أولًا: النقد الإجمالي:

يلاحظ من الطريقة التي اتّبعها الإيجي في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى تأثّره الواضح بالفلسفة، وقد ظهر ذلك من خلال أمرين:

أحدهما: التعقيدات الكلامية التي أخرج بها قضية وجود الله تعالى من أصلها الفطري المستقرّ في النفوس.

الثاني: النتيجة التي توصّل إليها.

وفيما يأتي بيان ذلك:

١- إن من المعلوم بالاضّطرار من دين الإسلام، أنه لم يرد الأمر -سواء للوجوب أو الاستحباب- بهذه الطريقة في كتاب الله تعالى، ولا أمر بها رسول الله ﷺ، ولا جعل إيمان المتّبعين له موقوفًا عليها، ولا استدلّ بها أحد من أصحابه ﵃، ولو كان الإيمان بالله تعالى لا يحصل إلّا بها لكان بيان ذلك من أهمّ مهمّات الدين، فلمّا لم يكن الأمر كذلك عُلم أن الإيمان يحصل بدونها، بل إيمان أفضل هذه الأمّة وأعلمهم بالله تعالى كان حاصلًا بدونها(١).

فإذا تبيّن هذا اتّضح أن هذه الطرق بدعة في الدين، ووسيلة فاسدة، وهي مردودة على أصحابها، كما قال رسول الله ﷺ في الحديث الذي روته عنه عائشة ﵂: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ»(٢).

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٣٠٩-٣١٠.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٥٥٠، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، ٢/ ٩٥٩. صحيح مسلم، ح ١٧١٨، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ٣/ ١٣٤٣.

وفيما يأتي بعض النقولات عن أئمّة أهل السنة والجماعة في بيان بدعية هذه الطرق وفسادها:

قال السمعاني: "وقد علمنا أن النبي ﷺ لم يدعهم في هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر وذكر ماهيّتهما، ولا يمكن لأحدٍ من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحدٍ من الصحابة ﷺ من هذا النمط حرفًا واحدًا فما فوقه، لا في طريق تواتر ولا آحاد، فعلمنا أنهم ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقهم، وأن هذا طريق محدَث مخترَع لم يكن عليه رسول الله ﷺ ولا أصحابه ﷺ، وسلوكه يعود عليهم بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى الجهل وقلّة العلم في الدين، واشتباه الطريق عليهم"(١).

وقال أبو القاسم الأصبهاني: "أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعنا السكوت عمّا سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه"(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن نقل عن الخطّابي(٣) كلامًا مشابهًا لما قاله السمعاني: "وهذا ذكره الخطّابي(٤) يبيّن أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم الذي ذمّه السلف والأئمّة، وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأشعري(٥) وغيره، وأن الذين سلكوها؛ سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطريق النبوية الشرعية، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة"(٦).

ويتّضح من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية أن بدعية هذا الدليل قال به بعض الأشاعرة أنفسهم، كإمامهم أبي الحسن الأشعري.

---

(١) السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، ٧٠-٧١.

(٢) أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة، ١/ ١١٠-١١١.

(٣) هو: حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي، أبو سليمان، كان محدّثًا فقيهًا، أديبًا شاعرًا لغويًا، رحل في طلب الحديث وقراءة العلوم وطوّف، ثم ألّف في فنون من العلم وصنّف، من أشهر كتبه: (إصلاح غلط المحدّثين)، و(شأن الدعاء)، توفي سنة ٣٨٨هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٣/ ٢٥١-٢٥٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٣-٢٧.

(٤) انظر: حمد بن محمد الخطّابي، الغنية عن الكلام وأهله، ط [بدون] (القاهرة: دار المنهاج، ١٤٢٥هـ= ٢٠٠٤م)، ١٠-١١.

(٥) انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله بن شاكر المصري، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م)، ١٨٥-١٩١.

(٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٢٩٤.

والفرق بين ذمّ الأشاعرة لهذه الطرق، وبين ذمّ أهل السنة والجماعة لها:

أن أبا الحسن الأشعري يذمّها؛ لأنها بدعة في الإسلام، لم يدع النبي ﷺ الناس إليها، ولا الصحابةُ ﵃ والتابعون لهم بإحسان من بعده؛ لأنها طويلة خطرة، كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه.

وأمّا أئمّة الحديث وجمهور السلف الصالح ﵏ فيذمّونها؛ لأنها مشتملة على مقدّمات باطلة لا يحصل بها المقصود، بل يناقضه(1).

وممّن ذمّها أيضًا ابن عقيل(2) إذ قال: "أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعَرَض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلّمين أولى من طريقة أبي بكرٍ وعمر، فبئس ما رأيت"(3).

٢- أن المصطلحات المستجدّة عند المتكلّمين والتي اعتمد عليها الإيجي في إثبات وجود الله تعالى، واعتبرها أصلًا من أصول الدين: كالجوهر والعَرَض والحدوث والإمكان ونحوها، ردّها أهل السنة والجماعة وبيّنوا بطلانها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالسلف والأئمّة لم يكرهوا الكلام لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة، كلفظ: الجوهر والعَرَض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معانيَ مجملةٍ في النفي والإثبات"(4).

ثم يقول نافيًا ورود اصطلاحات أولئك في الشرع المنزّل على رسول الله ﷺ: "فإنه لا يوجد في كلام النبي ﷺ، ولا أحدٍ من الصحابة والتابعين، ولا أحدٍ من الأئمّة المتبوعين أنه علّق بمسمّى لفظ: الجوهر والجسم والتحيّز والعَرَض ونحو ذلك شيئًا من أصول الدين، لا الدلائل ولا المسائل ...

---

(1) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ١/ ٢٧٥.

(2) هو: علي بن عقيل بن محمد الظفري، أبو الوفاء، شيخ الحنابلة، أخذ علم الكلام عن بعض شيوخ المعتزلة فانحرف عن السنة، سكن الظفرية ببغداد، ومسجده بها مشهور، وكان غزير العلم حسن الإيراد، بليغ الكلام قوي الحجّة، كريمًا ينفق كلّ ما يجد حتى لم يخلّف إلّا ثيابه وكتبه، له كتاب: (الفنون)، توفي سنة ٥١٣هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٥/ ٣٤٩-٣٥٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٩/ ٤٤٣-٤٥١. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٤/ ٢٤٣.

(3) نقلًا عن: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ١٠٥.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٠٧.

والسلف والأئمّة الذين ذمّوا وبدّعوا الكلام في الجوهر والجسم والعَرَض تضمّن كلامهم ذمّ من يُدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائله وفي مسائله نفيًا وإثباتًا"[1].

٣- أن طرق إثبات وجود الله سبحانه وتعالى كثيرة جدًّا، ولا يصحّ حصرها في هذه المسالك التي ذكرها الإيجي -على التسليم جدلًا بصحّتها-، فقد عدّد شيخ الإسلام ابن تيمية طرق الناس في المعرفة بالله تعالى، ثم قال بعد ذلك: "ليُعرف أن الأمر في ذلك واسع، وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته مثل: الإيمان بالله ورسوله، فإن الله يوسّع طرقه وييسرها، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلًا عظيمًا، وليس الأمر كما يظنّه كثير من أهل الكلام من أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلّا بطريق يعيّنونها، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان"[2].

٤- أن الطرق المشهورة التي اعتمد عليها الإيجي في إثبات وجود الله تعالى ليست طرقًا شرعية يقينية، ولا نظرية يقينية، والدليل على ذلك قول من سبر مقدّمات وأدلّة الأشاعرة، ثم تعامل معها بعقلية الفيلسوف ابن رشد[3] حيث يقول: "فقد تبيّن لك من هذا كلّه أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله تعالى ليست طرقًا نظرية يقينية، ولا طرقًا شرعية يقينية؛ وذلك ظاهر لمن تأمّل أجناس الأدلّة المنبّهة في الكتاب العزيز على المعنى، أعني: معرفة وجود الصانع تعالى "[4].

٥- أن الاستدلال بالجواهر والأعراض طريق غامض، بل هو طريق من أنكر الرسالات والأنبياء عليهم السلام، وقد بيّن أبو الحسن الأشعري أن الاستدلال بخبر الأنبياء عليهم السلام هو ما أُمر به المسلم، وفيه الوضوح وسلامة المقصد، حيث قال: "إن طريق الاستدلال بأخبارهم عليهم السلام على

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ٩/ ٦٦.

(٣) هو: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، تفقّه ووُلِّي قضاء قرطبة، وأقبل على علوم الأوائل وبلاياهم حتى صار يُضرب به المثل في ذلك، له مخالفات في العقيدة، منها: تأويل الشريعة، والاعتقاد بالظاهر والباطن، من مصنّفاته: (بداية المجتهد)، و(تهافت التهافت)، توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢١/ ٣٠٧-٣١٠. ابن العماد، مرجع سابق، ٤/ ٣٢٠.

(٤) محمد بن أحمد بن رشد، مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق: محمود قاسم، ط٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م)، ١٤٨.

سائر ما دُعينا إلى معرفته ممّا لا يُدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض؛ إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلّتهم المحسوسة ممّا اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتّبعهم من أهل الأهواء ...

ولذلك ما منع الله رسله من الاعتماد عليه؛ لغموض ذلك على كثيرٍ ممّن أُمروا بدعائهم، وكُلّفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه، فأخلد سلفنا ﷺ ومن اتّبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه ... وأعرضوا عمّا صارت إليه الفلاسفة ومن اتّبعهم من القدَرية[1] وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كُلّفوا معرفته؛ لاستغنائهم بالأدلّة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدوث العالم والمحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر؛ لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم"[2].

٦- صعوبة هذه الطرق ممّا يجعلها نوعًا من النظريات الفلسفية الذهنية الجافة، في حين أن طرق معرفة الله تعالى أيسر بكثيرٍ ممّا يُتصوّر.

وممّا هو مقرّر عند أهل المنطق: أن الدليل يؤتى به لتصوّر المستدَلّ عليه، كالحدّ[3] يُشترط فيه أن يوضّح المحدود، وأن يوصّل إلى المجهولات، ولكن الأمر يختلف هنا؛ حيث إن الدليل المسلوك أصعب من المستدَلّ عليه[4].

فكيف يُجعل الدليل المسلوك أصعب تصوّرًا من المستدَلّ عليه؟!.

---

(١) القدَرية: هم نفاة القدَر الذين يزعمون أن العباد خالقين لأفعالهم استقلالًا، وكان غلاتهم يقولون: لا قدَر والأمر أُنُف، أي: لم يسبق به علم من الله تعالى، وأول من تكلّم في القدَر رجل يقال له: سنسويه، وكان حقيرًا صغير الشأن، ثم تابعه على ذلك معبد الجهني. انظر: جعفر بن محمد الفريابي، القدَر، تحقيق: عمرو بن عبد المنعم سليم، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ١٦٥، ٢٦٢. هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ط [بدون] (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٢هـ)، ٤/ ٧٤٩.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ١٨٩-١٩١.

(٣) الحدّ: ما يدلّ على ماهيّة الشيء بالذات، وهو على نوعين:

النوع الأول: الحدّ التّام، وهو الذي يشتمل على جميع مقوماته من جنسه القريب وأنواعه وفصوله.

النوع الثاني: الحدّ الناقص، وهو الذي لا يشتمل على ذلك. انظر: محمد بن الحسن الطوسي، تجريد المنطق، ط [بدون] (د ن ت [بدون]، ت [بدون])، ١٥-١٦. محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: محيي الدين بن صبري الكردي، ط٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٤٦هـ=١٩٢٧م)، ٦٢-٦٣.

(٤) انظر: عوض الله بن جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط٦ (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ت [بدون])، ١٣.

يقول ابن الوزير(١): "واعلم أن معرفة الله تعالى أجلى وأظهر من دليل الأكوان، والقطع بتوقّفها عليه يستلزم القطع بأنها أخفى منه؛ لأن الدليل أجلى من المدلول عليه، ولذلك كان له معرّفًا، وقد حكى الله في كتابه العزيز عن رسله الكرام الذين هم خيرته من الأنام ما يدلّ على ذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٢).

وقد أجمع أهل المِلل الدينية، وأهل الفِرق الإسلامية على وضوح الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، واشتدّ اختلافهم في الأكوان، وعُلمت دقّته بالضرورة عند من حقّقه، فكيف يكون ما اشتدّ اختلافهم فيه، وعُلمت دقّته وغموضه كاشفًا وموضّحًا ومجلّيًا لما أجمعوا على وضوحه وسهولته؟!"(٣).

ومنشأ الصعوبة في هذه الطرق يعود إلى:

اشتمالها على مقدّمات باطلة، مبنيّة على جحد ما هو معلوم بالحسّ والضرورة، وكثرتها وغموضها، ممّا يُصعّب الوصول إليها ويُعسّر الاقتناع بها، وكونها ذهنية خيالية بعيدة عن الواقع المحسوس، ممّا يجعل الظفر باليقين بها صعبًا وبعيدًا، إضافةً إلى صعوبة لغة المتكلّمين التي لا يفهمها كثير من الناس.

٧- أن الأخذ بهذه الطرق مصادم للفطرة السوية التي أنشأها ربّ البرية، فالإيجي الذي استدلّ بالجواهر والأعراض على إثبات وجود الله تعالى، قد فضّل الذي هو أدنى على الذي هو خير، وما علم أن أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشدّ رسوخًا في النفس من مبدأ العلم الرياضي والطبيعي؛ لأن هذه المعارف أسماء قد تُعرض عنها أكثر الفطر، وأمّا أصل العلم الإلهي فلا يُتصوّر أن تُعرض عنه فطرة(٤).

ثانيًا: النقد التفصيلي:

أ) طريق حدوث الجواهر:

وفيها يأتي بيان ذلك:

١- أن هذا الدليل هو لبّ الكلام المذموم الذي ذمّه أهل السنة والجماعة، وقد بيّن ذلك شيخ

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن علي اليماني، أبو عبد الله، عزّ الدين، المعروف بابن الوزير، قرأ في العربية والكلام والتفسير، واشتغل بالتدريس ونشر العلم، وأقبل على العبادة وانقطع عن الناس، وكان يميل لرأي المعتزلة في باب القدَر، له مؤلّفات، منها: (إيثار الحقّ على الخلق)، و(العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم)، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر: السخاوي، مرجع سابق، ٦/ ٢٧٢. الشوكاني، البدر الطالع، ٢/ ٨١-٩٣. رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ط١ (جدّة: الدار السعودية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ٣٧٨-٣٩١.

(٢) سورة إبراهيم، من الآية: ١٠.

(٣) محمد بن الوزير اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة المعاهد، ١٣٤٩هـ)، ٩٤-٩٥.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢/ ١٥-١٦.

الإسلام ابن تيمية مرارًا، ومن ذلك قوله: "إن هذه الطريقة هي أصل الكلام الذي ذمّه السلف والأئمّة، وتوسّعوا في الكلام في ذلك من وجهين:

أحدهما: أنهم جعلوا ذلك أصل الدين، حتى قالوا: إنه لا يمكن معرفة الله وتصديق رسوله إلّا بهذه الطريق، فصارت هذه الطريق أصل الدين، وقاعدة المعرفة، وأساس الإيمان عندهم، لا يحصل إيمان ولا دين ولا علم بالصانع إلّا بها، وصار المحافظة على لوازمها والذي فيها أهمّ الأمور عندهم...

الوجه الثاني: وهو الكلام بذلك في حقّ الله سبحانه وتعالى، فإن كان من لوازم هذه الطريقة نفي ما جعلوه من سمات الحدوث عن الربّ تعالى، فإن تنزيهه عن سمات الحدوث ودلائله أمر معلوم بالضرورة، متّفق عليه بين جميع الخلق؛ لامتناع أن يكون صانع العالم محدَثًا، لكن الشأن فيما هو من سمات الحدوث، فإن في كثير من ذلك نزاعًا بين الناس"(١).

٢- أن المقدّمات التي بنى عليها الإيجي هذا الدليل مقدّمات ظنّية ضعيفة، وقد اعترف بضعفها أهل الكلام أنفسهم، يقول أبو الحسن الأشعري: "واعلموا -أرشدكم الله- أن ما دلّ على صدق النبي ﷺ من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلّفين على حدوثهم ووجود المحدِث لهم قد أوجب صحّة أخباره، ودلّ على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله ﷻ ...

وكان ما يُستدلّ به من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتّبعها من القدَرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام؛ من قِبل أن الأعراض لا يصحّ الاستدلال بها إلّا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدقّ الكلام عليها، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شُبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصحّ انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفكّ منها فحكمه في الحدوث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلّة، وما يُفسد به شُبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلّة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصحّ عندهم إلّا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفًا، وفي كلّ مرتبة ممّا ذكرنا فِرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها"(٢).

٣- أن من اعتمد على هذا الدليل -كالإيجي وغيره- إمّا أن يطّلع على ضعفه فيقابل بينه وبين أدلّة القائلين بقِدم العالم فتتكافأ عنده أدلّة الفريقين، وإمّا أن يلتزم لأجله لوازم باطلة معلومة الفساد شرعًا وعقلًا.

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض أساس التقديس، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ت [بدون])، ١٣١.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ١٨٣-١٨٧.

ومن ذلك:

أ- القول: بفناء الجنة والنار، كما التزم الجَهم بن صفوان(١).

ب- انقطاع حركات أهل الجنة، كما التزم أبو الهذيل العلّاف(٢).

ج- نفي صفات الربّ سبحانه مطلقًا أو نفي بعضها، كما التزمت المعتزلة(٣).

٤- أن هذا الدليل كان مدخلًا لطعن كثيرٍ من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في دين الله تعالى، وتسلّطهم على المتكلّمين، وتقوية شُبهاتهم وشكوكهم، ممّا نتج عنه إرادة الفلاسفة القدح في دلالة الشرع.

فسالكو هذا الطريق كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا، بل سلّطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام"(٤).

٥- أن هذا الدليل لا يناسب عامّة الناس، كما أنه لا ينفع أهل العلم منهم، وغايته إتعاب الأذهان وتضييع الأزمان، فلا هو من الأدلّة الواضحة السهلة، ولا من الأدلّة ذات اليقين والصحّة حتى يُقنع العامّة والخاصّة، يقول ابن رشد: "وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو الذي يُسمّونه: الجوهر الفرد، طريقة معتاصة تذهب على كثيرٍ من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور"(٥).

ب) طريق إمكان الجواهر:

وفيها يأتي بيان ذلك:

١- أن الثنائية في تقسيم هذا الدليل، أي: تقسيم الوجود إلى واجبٍ وممكن لا دليل عليها أصلًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "مجرّد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كلّ من القسمين، بل لا بدّ من دليلٍ يدلّ على ثبوتها، وإلّا فمجرّد التقسيم دعوى مجرّدة، كما لو قيل: الوجود ينقسم إلى ما هو

---

(١) هو: الجَهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، الضال المبتدع، رأس الجَهمية، ذهب إلى أن الإنسان مجبور على فعله، ووافق المعتزلة في نفي صفات الله تعالى الأزلية، وقال: بفناء الجنة والنار، قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٦-٢٧. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١١/ ١٦٠- ١٦١.

(٢) هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدي، أبو الهذيل، المعروف بالعلّاف، مولى عبد القيس، كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم، ومجالس ومناظرات، له كتاب يُعرف ب: (ميلاس)، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٢٦٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١/ ١٧٣- ١٧٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٥/ ٤١٣.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٣٩-٤١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٤٠.

(٥) ابن رشد، مناهج الأدلّة، ١٣٥.

ثابت، وإلى ما ليس بثابت، أو ينقسم إلى قديمٍ وحادث، وما ليس بقديمٍ ولا حادث، أو ينقسم إلى واجبٍ وممكن، وما ليس بواجبٍ ولا ممكن، فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات، لكن لا يستلزم ثبوت كلّ من الأقسام"[1].

٢- أن الممكن عند الإيجي، والذي هو قسيم الواجب يتناول القديم والحادث، أي: أن الممكن قد يكون أزليًا، ممّا جعله يحتجّ على وجود الممكن الذي تقبل ذاته الوجود والعدم بالحوادث التي تكون موجودة تارَةً ومعدومة أخرى، فلم يمكنه ذلك؛ لأن هذه الممكنات قد تكون عنده أزلية قديمة، فكيف يمكن إثبات الواجب والقول: أن الممكن لا بدّ له من واجب؟.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهؤلاء إذا قيل لهم: أثبتوا واجب الوجود الذي هو قسيم الممكن عندهم، والممكن عندهم يتناول القديم والحادث، لم يمكنهم إثبات هذا الواجب إلّا بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم، وهذا لا يمكنهم إثباته إلّا بإثبات الحادث الذي يكون موجودًا تارَةً ومعدومًا أخرى، والحادث يستلزم ثبوت القديم، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود، بل قد يكون ممكن الوجود، فهم لم يثبتوا لا واجب الوجود، ولا ممكن الوجود الذي به يثبت واجب الوجود الذي ادّعوه"[2].

٣- أن هذه الطريقة مبنيّة على توحيد ابن سينا ومن اتّبعه من الفلاسفة الذين نفوا صفات الله تعالى، حيث قالوا: إن المتّصف بالصفات مركّب، والمركّب مفتقر إلى أجزائه، وهذا هو الممكن، وهذا من أبطل الباطل، ومن أفسد الأقوال، ولذلك دخل الملاحدة من أصحاب وحدة الوجود[3] من هذا الطريق[4].

حيث إن هذا الدليل لا يدلّ على إثبات وجود الله تعالى مباينًا لخلقه، خالقًا للعالم مدبّرًا له قادرًا، وإنما يدلّ على وجوب حصول موجود هو واجب الوجود لذاته، وهذا يصدق على هذا العالم المشاهد المحسوس، فيكون هو عين واجب الوجود لذاته، وهذا هو عين مذهب القائلين: بوحدة الوجود الذين يرون أن جميع أجزاء هذا العالم وأعيانه هي تعيّنات الحقّ ﷻ، الواجب الوجود لذاته.

٤- أن هذا المسلك كما أنه باطل عند أهل المِلل، فهو باطل أيضًا عند جمهور الفلاسفة المتقدّمين

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ١٧٥-١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ٨/ ١٢٥.

(٣) وحدة الوجود: هي عقيدة صوفية اعتنقها ابن عربي وابن فارض وابن سبعين، وتقوم على أن الله تعالى والوجود شيء واحد لا ينقسم، وأن وجود هذا العالم هو عين وجود الله تعالى، وهو حقيقة وجود هذا العالم. انظر: برهان الدين البقاعي، مصرع التصوّف، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، ط [بدون] (مكة المكرمة: مكتبة عبّاس أحمد الباز، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م)، ١٦٢. فالح، مرجع سابق، ٤٤٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٤٩.

والمتأخّرين، أمثال: ابن رشد[1] وغيره[2].

٥- أن دلالة هذا الدليل موقوفة على إثبات صحّة عدّة مقدّمات ذكرها الرازي وفصّل فيها القول، ويكفي مجرد ذكرها للدلالة على صعوبة الاستدلال بهذا الدليل وما فيه من تطويل.

قال الرازي: "واعلم أن هذا الدليل مبنيّ على مقدّمات:

أولها: أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح.

وثانيها: بيان أن هذه الحاجة في حال الحدوث أو في حال البقاء.

وثالثها: أن ذلك المرجّح يجب أن يكون شيئًا موجودًا.

ورابعها: أنه يجب أن يكون موجودًا حال حصول الأثر.

وخامسها: أن الدور باطل.

وسادسها: أن التسلسل باطل.

وعند تمام الكلام في تقرير هذه المقدّمات الست يحصل الجزم بأنه لا بدّ من الاعتراف بوجود موجود واجب لذاته"[3].

٦- أن هذا الدليل بعد هذه المقدّمات كلّها لا يدلّ إلّا على موجود واجب الوجود مطلق لا تحقّق له إلّا في الأذهان، ولا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، وهذا ما أشار إليه الرازي أيضًا حين قال: "اعلم أن الدليل الذي ذكرناه أفاد أنه حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته فقط، فأمّا أن ذلك الواجب شيء مغاير لهذا العالم المحسوس، فذلك لا يحصل من ذلك الدليل، بل يجب علينا إقامة الدلالة على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته، فحينئذٍ يحصل لنا بعد ذلك أنه لا بدّ من موجودٍ آخر غير هذا العالم المحسوس يكون واجب الوجود لذاته"[4].

أمّا الحديث حول دليل الإيجي الذي ارتضاه:

ففضلًا عمّا سبق قد ضعّفه التفتازاني؛ بناءً على أن وجود الممكنات لذواتها على وجه التسلسل بحيث يكون كلّ منها معلولًا لما قبله إلى ما لا يتناهى أمر غير مستحيل، فما لم ينضم إلى بطلان التسلسل لم

---

(١) انظر: محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م)، ٢/ ٤٤٥-٤٥٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٩٣.

(٣) محمد بن عمر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد بن حجازي السقّا، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م)، ١/ ٧٢-٧٣.

(٤) المرجع السابق، ١/ ١٧٠.

يستطع الوصول إلى الواجب؛ إذ من الجائز أن يحصر المنازع الموجود في الممكن على وجه تسلسل آحادها في العلّية والمعلولية فيما لا يتناهى، وحينئذٍ ينتفي الملزوم الباطل، وهو دعوى وجود الممكن لذاته إن انتفى الواجب، ويصحّ وجودها لكن لا من ذاتها، بل من غيرها الممكن، وغيرها الممكن من غيرها الممكن، هكذا أبدًا فيما لا يتناهى[(١)].

ج) طريق حدوث الأعراض:

هذا الدليل هو أفضل الأدلّة التي ذكرها الإيجي في إثبات وجود الله تعالى، وقد بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "وأمّا الاستدلال بحدوث الصفات فهو الاستدلال بحدوث الأعراض، وهذه الطريق أجود ما سلكوه من الطرق مع أنها قاصرة؛ فإن مدارها على أنهم لم يعرفوا حدوث شيء من الأعيان، وإنما علموا حدوث بعض الصفات"[(٢)].

ولكن الإيجي كغيره من المتكلّمين قد قصّر في هذا الطريق من جهة أنه لم يستدلّ بنفس الحدوث وإيجاد الإنسان وغيره من عدمٍ على وجود المحدِث الخالق سبحانه، وإنما استدلّ بتغيّر صفات الأعراض، وتحوّلها من حالٍ إلى حال.

وهذا وإن كان صحيحًا على وجه العموم إلّا أنه ينطوي على خطأ قد يخفى على الكثير، وهو أنه لم يستدلّ بحدوث ما يشهد حدوثه من الأعيان بعد أن لم تكن من نحو: نزول المطر ونمو الزرع وحدوث الإنسان وغير ذلك، بل استدلّ بحدوث بعض صفاتها، ولا شكّ بأن الاستدلال بإحداث الأجسام والأعيان بعد أن لم تكن أدلّ وأقوى من الاستدلال بحدوث صفاتها وأعراضها.

وقد تعقّب شيخ الإسلام ابن تيمية المتكلّمين في هذه المسألة، وبيّن وجه الخطأ الذي وقعوا فيه، وانتقدهم لأمرين:

أحدهما: أن الطريقة التي جاء بها القرآن الكريم هي الاستدلال بحدوث الأعيان والمخلوقات ذاتها من الإنسان وغيره، حيث يقول: "الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدَثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يُستدلّ به على المحدِث، لا يحتاج أن يُستدلّ على حدوثه بمقارنة التغيّر أو الحوادث له ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني كما قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾[(٣)]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر

---

(١) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ٥٧-٥٨.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، النبوّات، ط١ (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٠هـ= ٢٠٠٠م)، ٥٦.

(٣) سورة الطور، الآية: ٣٥.

والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يُعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحسّ وبالضرورة"[1].

الثاني: أن المتكلّمين بنوا تلك الطريقة على الجوهر الفرد، وأن الأجسام لم تزل ولا تزال من حين حدوثها باقية، وإنما التغيّر يقع على صفاتها، وأن الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها، وحركتها وسكونها، أو غيرها من الأعراض[2].

د) طريق إمكان الأعراض:

هذا الدليل إن لم يكن دليلًا بدهيًا معلومًا بالضرورة، فهو قريب من البداهة إلى حدٍّ كبير؛ وذلك أن العقل يجيز أن تكون بعض الأجسام على غير ما هي عليه الآن مع الصفات والأشكال والصور، فما المانع في التصوّر العقلي أو الذهني من أن يكون الإنسان على غير الهيئة التي هو عليها؟.

وما المانع في العقل من أن تكون الأجسام المتحرّكة ساكنة أو العكس؟.

وما المانع عقلًا من أن تكون الأرض أقرب أو أبعد من الشمس ممّا هي عليه الآن؟[3].

وإذا كان العقل يجيز هذا فهو يستلزم أن يكون هناك مخصّص أو مرجّح لما وُجدت عليه الموجودات من الأشكال والصور دون غيرها، ومن هنا يلحظ وجود إشاراتٍ كثيرة إلى هذا الدليل في القرآن الكريم، تدلّ على أن الله تعالى قد جعل بعض المخلوقات على صفةٍ مخصوصة؛ كان من الممكن أن تكون على خلافها ممّا يجيزه العقل.

ومن الشواهد على ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ۝ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[4].

يقول الطبري في تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾: "يقول تعالى ذكره: قل يا محمد لهؤلاء المشركين بالله: أيّها القوم أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل دائمًا لا نهار إلى يوم القيامة يعقبه، والعرب تقول لكلّ ما كان متّصلًا لا ينقطع من رخاء أو بلاء أو نعمة: هو سرمد"[5].

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٢١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٧/ ٢٣٢.

(٣) انظر: عبد الرحمن بن حبنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط٢ (بيروت: دار القلم، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، ١٣٣-١٣٤.

(٤) سورة القصص، الآيات: ٧١-٧٢.

(٥) الطبري، جامع البيان، ٢٠/ ١٠٣.

وقال في قوله تعالى: ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾[(١)]: "-أي- من معبود غير المعبود الذي له عبادة كلّ شيء يأتيكم بضياء النهار فتستضيئون به؟"[(٢)].

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[(٣)]: "يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل يا محمد لمشركي قومك: أرأيتم أيّها القوم إن جعل الله عليكم النهار سرمدًا دائمًا لا ليل معه أبدًا إلى يوم القيامة، ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ من معبود غير المعبود الذي له عبادة كلّ شيء يأتيكم بليل تسكنون فيه فتستقرّون وتهدؤون فيه؟"[(٤)].

٢- قوله ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ۞ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[(٥)].

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ﴾: "أي: التي تسير بالسفن، لو شاء لسكّنها حتى لا تتحرّك السفن، بل تظل راكدة لا تجيء ولا تذهب، بل واقفة على ظهره، أي: على وجه الماء"[(٦)].

٣- قوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۞ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ۞ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾[(٧)].

يقول الطاهر بن عاشور[(٨)] مبيّنًا وجه الدلالة من الآية: "لو نشاء جعلناه أجاجًا[(٩)]، ولأمسكناه في سحاباته، أو أنزلناه على البحار أو الخلاء فلم تنتفعوا به"[(١٠)].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تنصّ على أن الصفات التي وُجدت عليها الموجودات متعلّقة بمشيئة الله تعالى، ولو أراد لجعلها على حالٍ مغايرة لما هي عليه.

---

(١) سورة القصص، من الآية: ٧١.
(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٠/ ١٠٣.
(٣) سورة القصص، الآية: ٧٢.
(٤) الطبري، جامع البيان، ٢٠/ ١٠٣.
(٥) سورة الشورى، الآيات: ٣٢-٣٣.
(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ١١٨.
(٧) سورة الواقعة، الآيات: ٦٨-٧٠.
(٨) هو: محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، عُيّن سنة ١٩٣٢م شيخًا مالكيًا للإسلام، وهو من أعضاء المجمعَين العربيَين في دمشق والقاهرة، من مصنّفاته: (التحرير والتنوير)، و(الوقف وآثاره في الإسلام)، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ١٧٣. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ط [بدون] (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م)، ٣-٤.
(٩) أجاجًا: الأجاج هو الماء المرّ المالح. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [أجج]، ١١/ ١٥٩. ابن منظور، مرجع سابق، [أجج]، ٢/ ٢٠٧.
(١٠) ابن عاشور، مرجع سابق، ٢٧/ ٣٢٤.

ولكن الإيجي أفسد هذا الدليل بما أدخله عليه من مقدّماتٍ عقليةٍ مشكوك في صحّتها:

فالمقدّمة الأولى: وإن كانت مقدّمة مسلّم بها كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[١]، إلّا أن القول بصحّتها يجب أن يكون مقيّدًا غير مطلق؛ لا لأنها غير صحيحة في نفسها، ولكن لعلّةٍ أخرى، وهي أن الأشاعرة – ومنهم الإيجي– لمّا قالوا: بجواز أن تكون صفات الأجسام على غير ما هي عليه، وأنها تفتقر إلى مخصّص، كانوا ينطلقون من أصلٍ باطلٍ لا يوافقهم عليه أهل السنة والجماعة، ولا أحد من العقلاء، وهو دعواهم أن الأجسام متماثلة في حقيقتها وماهيّتها؛ لأنها مركّبة من الجواهر المفردة، فما صحّ أن يتّصف به بعضها من الصفات يجوز أن يتّصف به بعضها الآخر، ولهذا فهي مفتقرة إلى المرجّح أو المخصّص.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرّر هذا في غير موضع، منها قوله: "وهذه الحجّة مبنيّة على تماثل الأجسام، وقد بيّن الناس فساد هذه الحجّة ... بل وجمهور العقلاء على فسادها"[٢].

وقوله: "وهذا القول فيه من مخالفة الحسّ والعقل ما يُستغنى به عن بسط الردّ على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال"[٣].

ويمكن نقد نظرية تماثل الأجسام من وجوه:

الوجه الأول: أن أعلام الأشاعرة المبرّزين شكّكوا في صحّتها، وعلى رأسهم الرازي، وهو ممّن خلط الكلام بالفلسفة، فعلى الرّغم من كثرة ذكره لها في كتبه، وذكر ما يتفرّع عنها، إلّا أنه قد جزم بعدم إمكانية تماثل الأجسام، وذلك في ثلاثة من مؤلّفاته الفلسفية:

الأول: قديم، وهو: (المباحث المشرقية).

الثاني: متوسط، وهو: (شرح الإشارات).

الثالث: متأخّر، وهو: (شرح عيون الحكمة)[٤].

وخلاصة نقد الرازي لهذه النظرية:

أنه لا يُعرف حقيقة الجسم حتى يُحكم بتجانس الأجسام، وأن الناس عندما اعتقدوا أن الجسمية هي هذه المقادير والأبعاد –حيث إنهم يقولون من ضمن التعاريف الواردة للجسم: إنه الذي يقبل الأبعاد الثلاثة– وعلموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقدار، حكموا بأن الجسمية مشتركة[٥].

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ٧/ ٢٣١.

(٣) المرجع السابق، ٥/ ١٩٢.

(٤) انظر: الزركان، مرجع سابق، ٤١٠-٤١١.

(٥) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ٢/ ٤٧.

قال الرازي في: (المباحث المشرقية): "فأمّا الذين يجعلون الجسمية أمرًا وراء ذلك، فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركًا، بل لا بدّ من البرهان على ذلك، ونحن إلى الآن ما لخّصنا البرهان على ذلك"[(١)].

ثم انتقل في: (شرح الإشارات) إلى القول: بأنه لا يمكن البرهنة على اشتراك الأجسام، وأنه إذا كانت ماهيّة الجسم غير معلومة، "فكيف يمكن ادّعاء العلم الضروري بأن الجسمية مشتركة فيما بين الأجسام؟! ... فثبت أنه لا طريق إلى الجزم بكون الأجسام مشتركة في الجسمية"[(٢)].

ثم تابع الرازي النقد في: (شرح عيون الحكمة) فقال مخاطبًا الفلاسفة: "لِمَ قلتم: إن الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية؟ وما الدليل على صحّة هذه المقدّمة؟"[(٣)].

وفيما ذكره الرازي بنفسه شاهد صدقٍ على ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عن دعوى تماثل الأجسام: "وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقَهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ليست لهم حجّة على تماثلها أصلًا... وقد اعترف بذلك فضلاؤهم"[(٤)].

الوجه الثاني: أن الله تعالى قد أخبر في كتابه بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها، كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض، فقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۞ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۞ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۞ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾[(٥)].

وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٦)].

وقال جلّ شأنه: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً﴾[(٧)].

وقال ﷻ: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾[(٨)].

وقال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾[(٩)].

---

(١) الرازي، المباحث المشرقية، ٢/ ٤٧-٤٨.

(٢) محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ط [بدون] (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٥هـ)، ١/ ٢١.

(٣) محمد بن عمر الرازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق: محمد بن حجازي السقّا، ط [بدون] (طهران: مؤسسة الصادق، ت [بدون])، ٢/ ١٥٤.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٥٩٩-٦٠٠.

(٥) سورة فاطر، من الآيات: ١٩-٢٢.

(٦) سورة الزمر، من الآية: ٩.

(٧) سورة آل عمران، من الآية: ١١٣.

(٨) سورة الحشر، من الآية: ٢٠.

(٩) سورة محمد، من الآية: ٣٨.

فنفى الله سبحانه أن يكون بعض الأجسام مِثلًا أو مساويًا لغيره[1]، فهذا الاصطلاح لا تُقرّه لغة القرآن الكريم فيكون فاسدًا.

الوجه الثالث: أن من الثغرات الواضحة في هذه النظرية اشتمالها على تحكّمات ليس عليها دليل مقنع، فإنهم إذا قالوا: إن الأجسام متماثلة، والاختلاف يعرض لها بما يعرض لها من الأعراض، وهذا هو الذي أُشير إليه في الآيات الكريمة السابقة.

يقال لهم -على فرض التسليم- إن: "من الأعراض ما يكون لازمًا لنوع الجسم أو للجسم المعيّن، كما يلزم الحيوان أنه حسّاس متحرّك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعيّن ما يخصّه من إحساسه، وقوة تحرّكه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعيّنة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضًا له؛ إذ هو لازم له، وما يُعقل جسم مجرّد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة"[2].

الوجه الرابع: أن القول: بتماثل الأجسام مبنيّ على إثبات الجوهر الفرد، وهو باطل -كما سيأتي- ومن المعلوم أنه إذا سقط الأصل سقط الفرع.

والصحيح:

أن القول في الأجسام والجواهر كالقول في الأعراض، فكلّها تتماثل تارَةً، وتختلف أخرى.

أمّا المقدّمة الثانية: وهي أن المختصّ بأمرٍ ما أو الجائز يجب أن يكون محدَثًا، فهذه قد أُتّفق على أنها دعوى ممنوعة غير مسلّمة وغير بيّنة بنفسها، وأن ما قيل في إثباتها لم يصحّ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "غير أن المقدّمة الثانية: وهي أن كلّ مفتقر إلى المخصّص محدَث؛ ممنوعة، وما ذُكر في تقريرها باطل"[3].

هذه بعض الوجوه التي ذُكرت في ردّ طرق المتكلّمين في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى، وبيان مخالفتها للسمع والعقل، وما اشتملت عليه من مقدّمات غامضة ومقالات عويصة، ظنّها المتكلّمون حججًا ظاهرةً وشواهدَ بيّنةً تفي بالمقصود ونيل المطلوب، وما هي في الواقع إلّا شكوك وشُبهات أوهى من نسيج العنكبوت، وأدعى إلى السقوط منها إلى القيام بالاعتبار[4].

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ١٩٤-١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ٣/ ٣٥٤.

(٤) هناك دراسات متخصّصة اهتمّت بردّ طرق المتكلّمين في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى، ومنها -على سبيل المثال-:

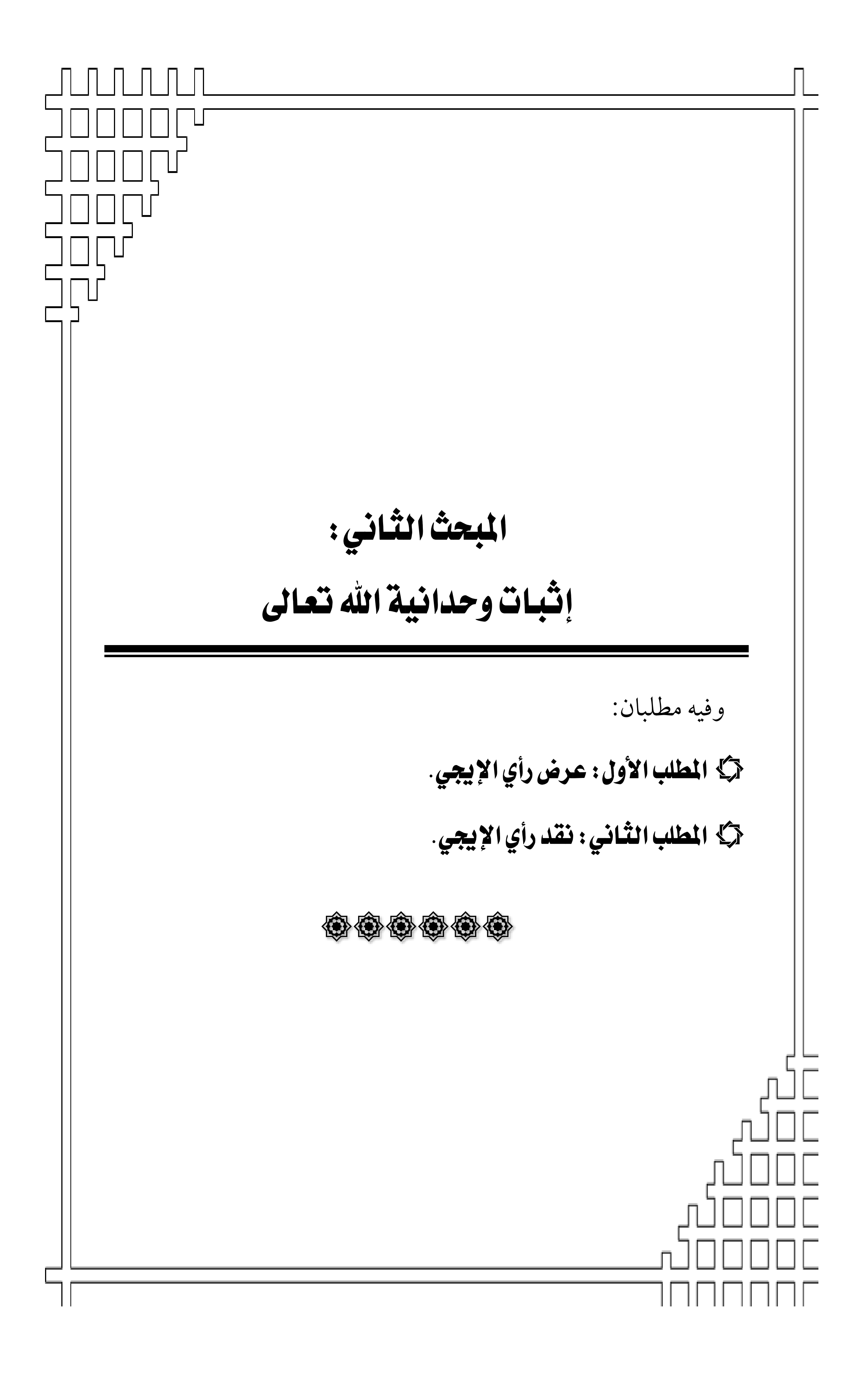
=

فضلًا على ما انطوت عليه من مخاطر ومزالق أوقعت الأمّة في العناء الطويل، وفرّقت الكلمة، وعارضت بين العقل والوحي، وألقت بين المسلمين العداوة والتباغض والتلاعن، حتى استحلّ بعضهم من بعض ما لم يستحلّه المحاربون للإسلام وأهله، وحتى فُتح على النصوص الشرعية باب التحريف[1] والتأويل، ورُميت بأنها أدلّة لفظية لا تفيد اليقين، وساءت الظنون بوحي ربّ العالمين[2]، ممّا يوجب هدم هذه الطرق من أصلها، وعدم النظر والالتفات إليها.

- يوسف بن محمد الأحمد، منهج المتكلّمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤١١هـ).
- أحمد بن عبد الله الغامدي، دليل الحدوث أصوله ولوازمه، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤٢٦هـ).

(١) التحريف: هو تغيير ألفاظ نصوص الأسماء والصفات أو معانيها عن مراد الله تعالى بها، وهو نوعان:
النوع الأول: تحريف في اللفظ، وهو العدول باللفظ عن جهته إلى غيرها.
النوع الثاني: تحريف في المعنى، وهو صرف اللفظ عن معناه الصحيح إلى غيره، مع بقاء صورة اللفظ. انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ١/ ٢١٥. صالح بن فوزان الفوزان، شرح العقيدة الواسطية، ط [بدون] (القاهرة: دار ابن الجوزي، ت [بدون])، ٥٧-٥٨. فالح، مرجع سابق، ٨٢-٨٣.

(٢) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١٢٠٦.



المبحث الثاني:

إثبات وحدانية الله تعالى

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بعد أن فرغ الإيجي من إثبات وجود الله تعالى انتقل للبرهنة على وحدانيته سبحانه، وقد استخدم دليلًا عقليًا وهو دليل التمانع المشهور عند المتكلّمين، ومعناه كما يذكر عبد الجبّار الهمداني: "أن يفعل كلّ واحد من القادرَين ما يمنع به صاحبه"[(١)].

وقد قرّره الإيجي من طريقتين تقوم كلّ واحدةٍ منهما على ملاحظة جهة ورود تمانع تختلف عن الأخرى.

وفيما يأتي بيان ذلك:

الطريقة الأولى: ملاحظة التمانع بالفعل في محلّ:

وصورة تقرير هذه الطريقة: أنه لو كان للعالم صانعان قادران متماثلان في القدرة، فلا يخلو الأمر من أحد أربعة أمور:

١- إمّا أن يكون الفعل بقدرتهما جميعًا، وهذا محال؛ لامتناع اجتماع مؤثّرَين تامّين على مؤثّرٍ واحد، وهو امتناع مقدور واحد معيّن من قادرَين متساويَين في قدرتهما، مستغنٍ كلّ منهما عن الآخر فيما يقدر عليه.

٢- وإمّا أن يكون الفعل بقدرة أحدهما دون الآخر، وهذا يلزم منه ترجيح إحداهما بلا مرجّح؛ لاستوائهما في ذاتهما وفي صفة القدرة التي يتّصفان بها، وهو ممتنع.

٣- وإمّا ألّا يكون منهما فعل، وهو ممتنع؛ لأنه يدلّ على عجزهما، والعاجز لا يكون ربًّا صانعًا.

٤- وإمّا أن يوجِداه على سبيل التعاون دون الانفراد، وفي هذا تعجيز لهما؛ لأن من لا يوجِد الشيء إلّا بمعاونة غيره له فهو عاجز، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهًا[(٢)].

ولهذه الطريقة سمّى بعضهم برهان التمانع ب: برهان التوارد[(٣)]؛ لما فيه من تقدير توارد مؤثّرَين على مؤثّرٍ واحد.

الطريقة الثانية: ملاحظة التمانع بالإرادة:

وصورة تقرير هذه الطريقة: أنه لو كان صانعان، فإذا أراد أحدهما أمرًا وأراد الآخر خلافه، فإنه يُمتنع حصول مرادهما؛ لأنه جمع بين ضدّين، وإمّا أن لا يحصل مرادهما جميعًا، فلا يكون واحد منهما ربًّا،

---

(١) عبد الجبّار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م)، ٢٧٩.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) انظر: محمد بن محمد الأمير، حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٨هـ=١٩٤٨م)، ٧٢.

وإمّا أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيكون الذي حصل مراده هو الربّ دون الآخر[١].

ويلاحظ أن الطريقة الأولى فيها امتناع الفعل الذي يقدّر عن كون المفعول الواحد لفاعلَين، بينما الطريقة الثانية فيها تمانع الفاعلَين إذا أراد أحدهما شيئًا، وأراد الآخر نقيضه.

ودليل التمانع من أشهر أدلّة المتكلّمين على إثبات الوحدانية لله ﷻ، ولهم أيضًا أدلّة أخرى لإثبات الوحدانية، كما فعل الماتريدي[٢][٣]، والرازي[٤]، والتفتازاني[٥]، وغيرهم.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٩.

(٢) هو: محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، أبو منصور، إمام المدرسة الماتريدية التي يتّبعها غالبية أتباع المذهب الحنفي في العقيدة، من مؤلّفاته: (بيان أوهام المعتزلة)، و(التوحيد)، توفي سنة ٣٣٣هـ. انظر: ابن أبي الوفاء، مرجع سابق، ٢/ ١٣٠-١٣١. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، ٢/ ١٣٣-١٣٤.

(٣) انظر: محمد بن محمد الماتريدي، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، ط [بدون] (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ت [بدون])، ١٩-٢٣.

(٤) انظر: الرازي، معالم أصول الدين، ٧٩-٨٠.

(٥) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ٦١-٦٤.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

إن غاية ما يقرّره برهان التمانع إذا صحّ وسلم من الاعتراضات: أن الله تعالى واحد في خلقه المخلوقات، لا شريك له في الخلق والإيجاد، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين على أكمل وجه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلًا لفاعلَين على سبيل الاستقلال ولا التعاون، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولًا لعلّتين مستقلّتين ولا متشاركتين، وهذا ممّا لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوّره"[(١)].

ويقول بعد أن ذكر طرق المتكلّمين العقلية في تقرير برهان التمانع: "فهذه الطرق وأمثالها ممّا يبيّن به أئمّة النظّار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية"[(٢)].

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "كما قد دلّ دليل التمانع على أن خالق العالم واحد، لا ربّ غيره فلا إله سواه"[(٣)].

ودليل التمانع في إثبات الوحدانية عند المتكلّمين يعزى إلى النصوص الشرعية، فقد أخذوه من عددٍ من آيات الكتاب العزيز، أشهرها آيتان لم يُشر إليهما الإيجي، وهما:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[(٤)].

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ ﴾[(٥)].

أمّا الآية الأولى: فقد جاءت بعد تنزيه الله تعالى عن اللهو واللعب، وتهديد الكفّار بجزاء وصفهم ربّهم ﷻ بالنقائص، وبيان أن الخلق جميعًا مربوبون له سبحانه.

والآية دالّة على نوعين من الامتناع:

النوع الأول: امتناع وجود مستحقّ للعبادة غير الله تعالى، وهذا هو أصل معنى لفظها.

النوع الثاني: امتناع وجود ربّ للسماوات والأرض خلقهما ويدبّرهما غير الله سبحانه، وهذا مفهومها ومضمون معناها، وإن لم يكن مقصودًا في أصل الخطاب، وقد سيق لتقرير الأول والاحتجاج له[(٦)].

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ٣٣٨.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ٣١٢.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٨٦. وانظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ١/ ١٨٢-١٨٣.

(٤) سورة الأنبياء، من الآية: ٢٢.

(٥) سورة المؤمنون، من الآية: ٩١.

(٦) انظر: محمد بن عبد الرحمن أبو سيف، التمانع الدالّ على التوحيد ونقد مسالك المتكلّمين، مجلة جامعة أمّ القرى

وفي الحقيقة أن الآية إن كانت في الربوبية فهي مستلزمة للألوهية؛ إذ إثبات الربوبية أحد أدلّة الألوهية، وإن كانت في الألوهية فهي متضمّنة للربوبية؛ لأنه لا يمكن توحيد العبادة إلّا لربّ واحد.

وشيخ الإسلام ابن تيمية وإن كان يرى أن الآية ليست دالّة على التمانع في الربوبية، وإنما هي دالّة على امتناع استحقاق غير الله تعالى للعبادة، فهو يرى صحّة دليل التمانع عقلًا، وأن من جعل الوحدانية مجرّد خبر محض فقد غلط، حيث يقول: "وهؤلاء قصّروا في معرفة التوحيد، ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلّة، وهي وإن كانت صحيحة فلم تنازع في هذا التوحيد أمّة من الأمم، وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرّد ما عرفوه من التوحيد"[1].

وأمّا الآية الثانية: فهي برهان صحيح على امتناع صدور العالم عن اثنين؛ وذلك أنها اشتملت على برهانين اثنين على بطلان تعدّد الآلهة، هما:

البرهان الأول: قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[2]:

"وبيان التلازم: أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلًّا بخلق العالم، مع أن الله تعالى مستقلّ بخلق العالم ...- و- فساد هذا معلوم بالضرورة لكلّ عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين.

وامتنع أيضًا أن يكون مشاركًا للآخر معاونًا له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كلّ منهما، والعاجز لا يفعل شيئًا فلا يكون لا ربًّا ولا إلهًا؛ لأن أحدهما إذا لم يكن قادرًا إلّا بإعانة الآخر لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرًا حال الاجتماع؛ لأن ذلك دور قبلي[3]، فإن هذا لا يكون قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادرًا ولا يعينه حتى يكون هو قادرًا، وهو لا يكون قادرًا حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع إذا كان كلّ منهما محتاجًا إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون أحدهما قادرًا، فامتنع أن يكون لكلّ واحدٍ منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع، فتعيّن أن يكون كلّ واحدٍ منهما قادرًا عند الانفراد، فلا بدّ إذا فُرض معه إله أن يكون كلّ منهما قادرًا عند انفراده، وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزمًا لفعل الآخر، بحيث لا يفعل شيئًا حتى يفعل الآخر فيه شيئًا، لزم أن لا يكون أحدهما قادرًا على الانفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة.

فلا بدّ أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلًا لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذٍ فيكون مفعول هذا متميّزًا عن

لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٤٥، (١٤٢٩هـ): ١٠٨.

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ٣٧٨.

(٢) سورة المؤمنون، من الآية: ٩١.

(٣) الدور القبلي السبقي: هو أن لا يوجد هذا إلّا بعد هذا، ولا يوجد هذا إلّا بعد هذا، وهذا دور العِلل، وهو ممتنع. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٥٣.

مفعول هذا، ومفعول هذا متميّزًا عن مفعول هذا، فيذهب كلّ إلهٍ بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته"[(١)].

البرهان الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[(٢)]:

ومفهومه: أنه لو قُدّر إلهان متساويان في القدرة، فإمّا أن يتّفقا، وإمّا أن يختلفا، وكلا الأمرين إمّا لازم، وإمّا جائز.

فإذا كان الاتّفاق لازمًا لهما بمعنى: أن لا يفعل هذا ولا يريد حتى يفعل الآخر ويريد، وتقدّم أحدهما على الآخر ليس أولى من تقدّم صاحبه عليه لتساويهما، فيلزم عدم صدور الفعل منهما، وإذا كان الاختلاف لازمًا لهما امتنع صدور الفعل منهما أيضًا؛ لأن كلًّا منهما يمنع صاحبه لتكافؤ قدرتيهما.

وامتناع كلّ منهما مشروط بمنع الآخر، فلا يكون هذا ممنوعًا حتى يمنعه ذاك، ولا يكون ذاك ممنوعًا حتى يمنعه هذا، فيلزم أن يكون كلّ منهما مانعًا ممنوعًا، وهذا محال؛ لأنه جمع بين النقيضين.

أمّا إذا كان اتّفاقهما واختلافهما جائزًا ممكنًا، فإن تخصيص أحدهما -يعني تخصيص الاتّفاق دون الاختلاف أو عكسه- يحتاج إلى مرجّح يرجّح الاتّفاق على الاختلاف، أو الاختلاف على الاتّفاق، ولا مرجّح غير الإلهين، وترجيح أحد الإلهين للاختلاف أو الاتّفاق بدون صاحبه محال؛ لأنهما متساويان، وترجيحهما سويًا لأحد الأمرين هو الاتّفاق، وتخصيص الاتّفاق على الاختلاف يحتاج إلى مرجّحٍ آخر، والمرجّح إلى مرجّحٍ آخر، ويتسلسل الأمر، وهذا باطل؛ لأنه تسلسل في العِلل.

وبهذا يتّضح أنه لو قُدّر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئًا لا حال الاتّفاق ولا حال الاختلاف، ولا بدّ حينئذٍ أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، والأقدر يكون عاليًا على من هو أقل منه قدرة، فلو كان هناك آلهة لوجب علوّ بعضهم على بعض، ولم يستقلّ بالفعل وحده إلّا العالي الأقدر[(٣)].

وهذا من تقصير المتكلّمين عن بلوغ الغاية التي قصد إليها القرآن الكريم، فإن صحّة دليل التمانع شيء، وكونه هو مدلول الآيات الكريمة والمراد منها شيء آخر، ولا يلزم من كونه صحيحًا في نفسه أن يكون هو مراد الله تعالى من كلامه، فليس كلّ كلامٍ صحيح يُفسّر به القرآن الكريم لأدنى مناسبة، بل العبرة بمدلول ألفاظ القرآن الكريم نفسها، وما تحتمله من المعاني وما لا تحتمله، وبسياق الآيات ممّا يبيّن المراد منها وما سيقت لتقريره[(٤)].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ٣١٥-٣١٦.

(٢) سورة المؤمنون، من الآية: ٩١.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ٣١٨-٣٢٥.

(٤) انظر: سعود بن عبد العزيز العريفي، الأدلّة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط١ (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤١٩هـ)، ٣١٨.

كما أن هناك بعض المآخذ على استدلال الإيجي ببرهان التمانع في إثبات وحدانية الله تعالى، ومنها:

١- أن ما ذكره من التمانع معلوم في فطر الناس جميعًا، مستقرّ في عقول بني آدم؛ ذلك أن معرفة ربوبية الله تعالى فطرية مركوزة في أصل الخِلقة، فالنفوس البشرية في حال الاضّطرار تتّجه إلى جهةٍ واحدةٍ وملجأ واحد لا تبغي عنه بديلًا، وشاهد ذلك في كتاب الله تعالى، كقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[(١)].

وقوله سبحانه: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾[(٢)].

وقد تضمّنت الآية الثانية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهانًا عقليًا ظاهرًا على الوحدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهّار؛ فإن القهر التام يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر[(٣)].

ومجرّد الإقرار بوجود الله تعالى وربوبيته لا يكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولا ينفع عند الله تعالى في الآخرة، ما لم يأتِ صاحبه بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله ﷻ عن كفّار مكة مع اعترافهم بتوحيد الربوبية، وذلك في كثيرٍ من الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[(٤)].

وقوله ﷻ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[(٥)].

إلّا أنهم ما زالوا متّصفين بالكفر والشرك، كما دلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[(٦)].

قال عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: "من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون"[(٧)].

أمّا المتكلّمون فقد قصروا التوحيد على الربوبية، وجعلوه غاية دعوة الرسل عليهم السلام، والإيجي كان واحدًا ممّن نهجوا هذا النهج من الاهتمام بتوحيد الربوبية وإهمال توحيد الألوهية.

---

(١) سورة الإسراء، من الآية: ٦٧.

(٢) سورة يوسف، من الآية: ٣٩.

(٣) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٤٦٦.

(٤) سورة لقمان، من الآية: ٢٥.

(٥) سورة يونس، الآية: ٣١.

(٦) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

(٧) أخرجه الطبري، جامع البيان، ١٣/ ٧٧. وقال ابن حجر العسقلاني: "بسندٍ حسن من طريق سعيد بن جبير عن ابن عبّاس". ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٤٥٩.

٢- أن دليل التمانع يقوم على المماثلة بين الخالق والمخلوق، وفي كتاب الله تعالى غنىً عن جهد البشر الناقص في حقّه سبحانه، وعن التخرّصات والقول عليه بغير علم؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾(١).

فالآية فيها النهي عن تشبيه(٢) الله تعالى بخلقه؛ فإنه سبحانه له المثل الأعلى الذي لا يشاركه معه مخلوق.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدلّ فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي أفراده؛ فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلّية تستوي أفرادها، ولهذا لمّا سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلّمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدلّتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرةُ والاضّطراب؛ لما يرونه من فساد أدلّتهم أو تكافئها"(٣).

٣- أن دليل التمانع محدود الفائدة، إذ القول: بإلهين متكافئين من كلّ وجه إنما هو فرض فرضه المتكلّمون لم يقل به أحدٌ من بني آدم، حتى المجوس الثنوية القائلون بإلهين هما: النور، والظلمة؛ أثبتوا قديمَين لم يجعلوهما متساويَين من كلّ وجه، فإله النور المختصّ بالخير خير من إله الظلمة المختصّ بالشر، والشرك الواقع في العالم هو الشرك في الإلهية بعبادة بعض مخلوقات الله سبحانه وتعالى ودعائها والتقرّب إليها، كعبّاد الشمس والقمر والكواكب، والأنبياء عليهم السلام، وغيرهم(٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إثبات ربّين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم، ولا أثبت أحد إلهين متماثلَين ولا متساويَين في الصفات ولا في الأفعال، ولا أثبت أحد قديمَين متماثلَين، ولا واجبي الوجود متماثلَين"(٥).

والخلاصة ممّا سبق:

أن دليل التمانع الذي ذكره المتكلّمون لإثبات الوحدانية في الربوبية برهان عقلي صحيح في نفسه، دالّ على أن الله ﷻ هو خالق العالم بنظامه الدقيق ولا ربّ سواه؛ لعدم إمكان تعدّد الأرباب المدبّرة؛ لأنه يلزم من تعدّد الأرباب عدم انتظام العالم.

---

(١) سورة النحل، من الآية: ٧٤.

(٢) سيأتي التعريف به.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٩٧.

(٤) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ٣٤٤-٣٤٦.

(٥) المرجع السابق، ٩/ ٣٤٤.

وهذا القدر معلوم بالفطرة الضرورية، فلم يذهب أحد من بني آدم إلى إثبات أكثر من ربّ للعالم، ولكن مع أن دلالة التمانع عند المتكلّمين كافية في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد الربوبية، إلّا أنها قاصرة عن إثبات توحيد الألوهية، وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بُعثت من أجله الرسل عليهم السلام، وأُنزلت لبيانه الكتب السماوية.

المبحث الثالث:

معرفة الله تعالى

وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول: التعريف بالفطرة والنظر.**
- **المطلب الثاني: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثالث: نقد رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

مدخل:

إن معرفة الله جلّ وعلا أعظم المعارف وأهمّها على الإطلاق، وهي أصل سابق لكلّ أصلٍ عقدي، فالذي لا يعرف ربّه الذي خلقه لا تنفعه معرفة البتّة؛ فإن الله تعالى خلق الإنسان لغاية وأوجده لحكمة، وإذا لم يعرف المرء خالقه وموجده ولأيّ غاية أوجده، كان كالأنعام بل أضلّ.

ولذلك فإن الله ﷻ قد أودع في أعماق النفس البشرية معرفةً بخالقها وبارئها ومصوّرها، تدفعها لعبادته والتقرّب إليه.

حتى إذا أرسل الله سبحانه رسله عليهم السلام إلى خلقه كان ما يدعونهم إليه يوافق ما أودع في قلوبهم، وغرس في نفوسهم، فلا يكون بينهم وبين متابعة الرسل عليهم السلام إلّا أن يثبُت لديهم أنهم رسل الله تعالى.

فإن جميع الرسل عليهم السلام إنما يبدؤون بدعوة الناس إلى عبادة الله ﷻ بدون مقدّماتٍ أخرى؛ ليعرّفوا الناس بخالقهم.

ولكن ما حكم هذه المعرفة وطريق حصولها عند الإيجي؟ هل هي معرفة فطرية في النفس البشرية، أم معرفة نظرية تحتاج إلى استدلال؟.

وقبل عرض رأي الإيجي في هذه المسألة والتعقيب عليه لا بدّ من بيان المراد بالمعرفة في اصطلاح المتكلّمين، وهي: "ما وُضع ليدلّ على شيء بعينه –وقيل– إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل أو بنسيانٍ حاصلٍ بعد العلم، ولذلك يُسمّى الحقّ تعالى: بالعالم دون العارف"[(١)].

ومن ثم التوقّف عند مصطلحي الفطرة والنظر، وتوضيح المراد بكلٍّ منهما.



(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، ٢٨٣.

المطلب الأول:

التعريف بالفطرة والنظر

أ) تعريف الفطرة:

الفطرة في اللغة:

قال ابن فارس: "الفاء والطاء والراء أصل صحيح يدّل على فتح شيء وإبرازه ... والفطرة: الخِلقة"(١).

وقال الجوهري(٢): "الفطرة بالكسر الخِلقة، وقد فطَره يفطُره بالضم فَطْرًا، أي: خلقه"(٣).

وقال ابن الأثير(٤): "الفطْرُ: الابتداء والاختراع، والفطرة: الحالة منه، كالجلسة والرِّكبة"(٥).

إذًا الفطرة في الأصل هي: الابتداع والاختراع والخِلقة.

الفطرة في الشرع:

اختلف أهل العلم في معنى الفطرة التي جاء ذكرها في الكتاب العزيز والسنة النبوية، مثل قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ...﴾(٦)، وحديث أبي هريرة الذي يقول فيه النبي ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ...»(٧) على أقوالٍ، منها:

القول الأول: الخِلقة التي خُلق عليها المولود في المعرفة بربّه، وهو قول جماعة من أهل الفقه.

القول الثاني: السلامة والاستقامة.

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [فطر]، ٤/ ٥١٠.

(٢) هو: إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي، أبو نصر، علّامة في النحو واللغة والصرف، وكان يُضرب به المثل في حسن الكتابة وجمال الخط، اعتراه اختلاط ووسواس في آخر عمره، من مؤلّفاته: (الصحاح)، و(المقدّمة في النحو)، توفي سنة ٣٩٣هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٢/ ٢٠٥-٢١١. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٧/ ٢٨١-٢٨٣. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ١/ ٤٠٠-٤٠١.

(٣) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطّار، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، [فطر]، ٢/ ٧٨١.

(٤) هو: المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري، أبو السعادات، المعروف بابن الأثير، كان فقيهًا محدّثًا، أديبًا نحويًا، عالمًا بصنعة الحساب والإنشاء، ورعًا عاقلًا مهيبًا، ذا برّ وإحسان، اتّصل بخدمة السلطان فترقّت به المنازل، من تصانيفه: (جامع الأصول)، و(النهاية في غريب الحديث)، توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢١/ ٤٨٨-٤٩١. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٢/ ٦٠-٦٢.

(٥) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [فطر]، ٣/ ٤٥٧.

(٦) سورة الروم، من الآية: ٣٠.

(٧) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٢٩٣، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، ١/ ٤٥٦. صحيح مسلم، ح ٢٦٥٨، كتاب القدَر، باب معنى كلّ مولود يولد على الفطرة، ٤/ ٢٠٤٧.

القول الثالث: الإسلام، وهو المعروف عند عامّة السلف الصالح ﷺ من أهل العلم بالتأويل.

القول الرابع: البدأة التي ابتدأه الله تعالى عليها.

القول الخامس: ما فطرهم الله تعالى عليه من الإنكار والمعرفة والكفر والإيمان.

ولكلّ قولٍ من الأقوال السابقة أدلّة استدلّ أصحابها بها عليها، والمقام هنا لا يقتضي عرضها ومناقشتها(١).

وأرجح الأقوال: القول الثالث، وسيأتي بيان ذلك.

ب) تعريف النظر:

النظر في اللغة:

قال ابن فارس: "النون والظاء والراء أصل صحيح، يرجع فروعه إلى معنى واحد، وهو: تأمّل الشيء ومعاينته"(٢).

ويقول الجوهري "النظر: تأمّل الشيء بالعين ... والنظر: الانتظار"(٣).

وقال ابن منظور: "وإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلّا بالعين، وإذا قلت: نظرت في الأمر، احتمل أن يكون تفكّرًا فيه وتدبّرًا بالقلب"(٤).

فيُعلم من ذلك أن النظر في الأصل يراد به: البصر بالعين، وقد يراد به: بصيرة القلب.

النظر في الشرع:

هو: "النظر في الأدلّة ليُتوصّل بها إلى المعرفة"(٥).

وقيل: "الفكر الذي يُطلب به من قام به علمًا أو غلبة ظنّ"(٦).

وهذا التعريف يُشكل عليه أن غلبة الظنّ في العقائد لا تكفي عند الأشاعرة، وقد يعتذرون بأن هذا تعريف النظر من حيث هو بغض النظر عن موضوعه.

---

(١) انظر: ابن عبد البرّ، التمهيد، ١٨/ ٦٨-٩٥. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤١٠-٤٦٨. محمد بن قيّم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدَر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بن بدر الدين النعساني، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ)، ٢٨٧-٢٩٦.

(٢) ابن فارس، مرجع سابق، [نظر]، ٥/ ٤٤٤.

(٣) الجوهري، مرجع سابق، [نظر]، ٢/ ٨٣٠.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، [نظر]، ٥/ ٢١٧.

(٥) عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٤٥.

(٦) الجويني، مرجع سابق، ٣.

والمتأخّرون منهم عدلوا إلى التعريف الآتي، وهو: "ترتيب أمرين معلومَين ليوصل بترتيبهما إلى علمٍ مجهول"(١).

وهذا التعريف للنظر كما يُرى أقرب ما يكون إلى تعريف القياس العقلي(٢).

أمّا النظر عند السلف الصالح ﷺ فيُقصد به مطلق النظر، وهو كلّ ما يُتوصّل به إلى الاستدلال من الأدلّة النقلية والعقلية والفطرية والحسّية، بخلاف النظر الخاصّ في الأدلّة الحادثة التي ابتدعها المتكلّمون.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالنظر الشرعي: هو النظر فيما بُعث به الرسول من الآيات والهدى ... والدليل الذي يُستدلّ به هو الدليل الشرعي، وهو الذي دلّ الله به عباده وهداهم به إلى صراطٍ مستقيم، فإنه لمّا ظهرت البدع والتبس الحقّ بالباطل، صار اسم النظر والدليل... يُطلق على ثلاثة أمور: منهم من يريد به البدعي دون الشرعي، فيريدون بالدليل: ما ابتدعوه من الأدلّة الفاسدة والنظر فيها"(٣).

وسيأتي تفصيل ذلك في ثنايا المطلب الثالث من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.



---

(١) البيجوري، مرجع سابق، ٤٧.

(٢) القياس العقلي: يتمثّل بقياس الغائب على الشاهد، وهذا القياس باتّفاق الأمم ينقسم إلى حقٍّ وباطل، فالباطل منه هو قياس التمثيل الذي يستوي فيه الأصل والفرع، وقياس الشمول الذي تستوي أفراده في حكمه.
أمّا الحقّ منه فهو قياس الأولى، ومعناه: أن كلّ ما اتّصف به المخلوق من كمالٍ فالخالق أولى به، وكلّ ما تنزّه عنه المخلوق من نقصٍ فالخالق أولى بالتنزّه عنه، وهذا هو القياس الوحيد الذي يُستخدم في باب الصفات.
انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدَر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، ط٦ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ٥٠. محمد بن قيّم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ٢/ ٧٧.

(٣) ابن تيمية، النبوّات، ٥٠-٥١.
أمّا الأمران الآخران اللّذَان يُطلق عليهما اسم النظر والدليل فهما:
- مطلق الدليل والنظر من غير تقييده لا بشرعي ولا ببدعي.
- النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلّة والبراهين التي بعث الله تعالى بها رسوله ﷺ.

المطلب الثاني:
عرض رأي الإيجي

يرى الإيجي إيجاب النظر في معرفة الله تعالى إذ يقول: "النظر في معرفة الله واجب إجماعًا"[(١)].

ثم يؤكّد هذا المعنى بذكر موجبه ومصدره، حيث يقول: "واختُلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع[(٢)]، وعند المعتزلة العقل[(٣)]، أمّا أصحابنا فلهم مسلكان:

الأول: الاستدلال بالظواهر، نحو قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ﴾[(٥)]، والأمر للوجوب.

ولمّا نزل: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[(٦)]، قال عليه الصلاة والسلام: «وَيلٌ لِمَن لَاكَهَا بَينَ لِحيِيهِ وَلَم يَتَفَكَّرَ فِيهَا»[(٧)]، فهو واجب، وهذا لا يخرج عن كونه ظنّيًا.

والثاني: وهو المعتمد، أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعًا، وهي لا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب"[(٨)].

ثم يخالف الإيجي قوله: بوجوب النظر على كلّ مكلّف بعينه، ويوجبه في حقّ من لم يعرف الله تعالى إلّا عن طريقه فهذا محتاج إلى النظر، وأمّا من عرف الله تعالى بأيّ طريقٍ آخر فالنظر في حقّه لا يجب.

وقد بيّن هذا المعنى عندما ردّ على الإشكال الوارد على نظرية المعرفة بإمكان حصولها بالإلهام أو التعليم أو التصفية، وذلك بقوله: "كلّ ذلك يحتاج إلى معونة النظر، أو المراد: لا مقدور لها إلّا النظر، أو نخصّه بمن لا طريق له إلّا النظر؛ إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه"[(٩)].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٨.

(٢) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٨. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ٢٨. الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ١٥٥.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٨٨.

(٤) سورة يونس، من الآية: ١٠١.

(٥) سورة الروم، من الآية: ٥٠.

(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.

(٧) صحيح ابن حبّان، ح ٦٢٠، ٢/ ٣٨٦، من حديث عائشة ﵂. وحسّنه محمد بن ناصر الدين الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، ط١ (جدّة: دار باوزير، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م)، ٢/ ٨٤.

(٨) الإيجي، المواقف، ٢٨-٢٩.

(٩) المرجع السابق، ٣٠.

ومن خلال تأمّل كلام الإيجي السابق يظهر:

أنه يذهب إلى القول: بوجوب النظر، لكنه مع ذلك لا يجعله الطريق الوحيد لمعرفة الله تعالى، بل يفيد أن هناك طرقًا أخرى لتحصيل تلك المعرفة.

المطلب الثالث:

نقد رأي الإيجي

ممّا لا شكّ فيه أن الإيجي قد جانب الصواب في مسألة معرفة الله تعالى، بل وقع في التناقض والاضّطراب، وهو علامة -كما لا يخفى- على فساد القول وعدم صحّته.

وبيان ذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول: من جهة طريق حصول المعرفة:

ذهب عامّة السلف الصالح ﷺ إلى أن معرفة الله تعالى فطرية ضرورية، وأن النظر والاكتساب طارئان عليها؛ إذ قد يعرض للفطرة ما يفسدها فتحتاج حينئذٍ إلى الاكتساب والنظر، ولكن يُسلك في هذا النظر الطرق الشرعية دون البدعية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير ذلك: "إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظرٍ تحصل له به المعرفة"[(١)].

وقال أيضًا: "-المعرفة- وإن كانت ضرورية في حقّ أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال"[(٢)].

ومراد السلف الصالح ﷺ بفطرية المعرفة بالخالق إنما هي: المعرفة الإجمالية، أمّا التفصيلية فلا سبيل إليها سوى بالوحي، يقول ابن القيّم: "وممّا ينبغي أن يُعلم أنه إذا قيل: إنه وُلد على الفطرة، أو على الإسلام، أو على هذه الملّة، أو خُلق حنيفًا، فليس المراد به: أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[(٣)].

ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئًا بعد شيء؛ بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض"[(٤)].

والأدلّة على أن معرفة الله تعالى فطرة في النفس البشرية كثيرة، ولكن يجمعها نوعان من الأدلّة، هما:

النوع الأول: الأدلّة الشرعية:

ذكر اللالكائي[(٥)] أن الأدلّة الشرعية هي طريق معرفة الله تعالى، حيث قال: "فدلّ على أن معرفة الله

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٢٨.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٠٤.

(٣) سورة النحل، من الآية: ٧٨.

(٤) ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٨٨-٢٨٩.

(٥) هو: هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، أبو القاسم، حافظ فقيه شافعي، ومحدّث بغداد في وقته، كان يفهم =

والرسل بالسمع كما أخبر الله ﷻ، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة"(١).

ومن الأدلّة الشرعية على فطرية المعرفة من الكتاب العزيز:

١- قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(٢).

قال ابن كثير في تفسيرها: "فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره"(٣).

فهذه الآية تدلّ على أن الناس خُلقوا على فطرة الله تعالى، وهذه الفطرة التي خُلق الناس عليها فطرة ممدوحة ومحبوبة لله سبحانه.

والدليل على أن هذه الفطرة محمودة أمران:

أ) الإضافة في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾، وهذه إضافة مدح وتشريف، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وفطرة الله أضافها إليه إضافة مدحٍ لا إضافة ذمّ، فعُلم أنها فطرة محمودة لا مذمومة"(٤).

ب) أن الله تعالى أمر بإقامة هذه الفطرة، والنصب في قوله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ إمّا يكون بفعل محذوف، والتقدير: اتّبع فطرة الله تعالى، وهذا التقدير مستوحى من الفعل السابق وهو قوله: ﴿ فَأَقِمْ﴾، أو يكون مصدرًا دلّ عليه الفعل الأول وهو مضمر، والتقدير: فطر الله تعالى الناس فطرة(٥).

كما أن الآية تدلّ على أن معرفة الله تعالى ثابتة في الفطرة، أمّا الأمر بإقامتها فيكون باستكمالها عن طريق الوحي، والمحافظة عليها من إفساد المعارض لها.

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾(٦).

ويحفظ سريعًا، من مؤلّفاته: (أسماء رجال الصحيحين)، و(شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)، توفي سنة ٤١٨هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١٠٨٣-١٠٨٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٤١٩-٤٢٠.

(١) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٢/ ١٩٦.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٤٣٣.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٧٢.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان، ٢١/ ٤٠. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٧٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

واختلف العلماء في المراد بهذه الآية على قولين مشهورين:

القول الأول: أن الله تعالى أخرج ذرية آدم عليه السلام من ظهره، ثم أشهدهم على أنفسهم بربوبيته، حيث قال سبحانه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1]، فأقرّوا له بذلك إذ قالوا: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[2]، وهؤلاء يقولون: إن الإخراج كان على الحقيقة.

القول الثاني: أن المراد بالإخراج والإشهاد إنما هو: فطرهم على التوحيد، فالمقصود به: أخذ المنيّ من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات، فالأخذ يتضمّن الخلق، والإشهاد يتضمّن هدايتهم إلى هذا الإقرار.

وهؤلاء يقولون: ولهذا جميع بني آدم مقرّون بالربوبية، شاهدون بها على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لا ينفكّون عنه، وهو ممّا خُلقوا عليه، وجُعل علمًا ضروريًا لهم لا يمكن لأحدٍ جحده[3].

وهذا الميثاق يدلّ على فطرية معرفة الله تعالى، وهو شاهد من شواهدها، سواء كان الإخراج حقيقيًّا أو حاليًا، فإنه على كلا القولين: فيه دلالة على أن جميع بني آدم يعرفون الله تعالى، ويقرّون بربوبيته إلّا من فسدت فطرته.

٣- قوله تعالى حكايةً عن حال الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم لمّا قالوا لهم: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4].

والاستفهام في قوله سبحانه: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[5] استفهام تقرير، مفاده النفي، أي: ليس في الله شكّ، وهو استفهام يتضمّن تقرير الأمم على ما هم مقرّون به من أنه ليس في الله تعالى شكّ[6].

وكان ردّ الناس واحدًا، وهو نفي الشكّ في وجود الله تعالى؛ لما تقرّر في الفطر السليمة من الإقرار به ﷻ[7]، إذ "ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدلّوا حتى تعرفوه، فلم يكلّفوا أولًا بنفس المعرفة، ولا بالأدلّة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقرّ به، وكلّ مولودٍ يولد على الفطرة"[8].

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ١٧٢.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٧٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٨٢-٤٨٨.

(٤) سورة إبراهيم، من الآيات: ٩-١٠.

(٥) سورة إبراهيم، من الآية: ١٠.

(٦) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٣٩.

(٧) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٧٧.

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٣٨.

ومن الأدلّة الشرعية على فطرية المعرفة من السنة النبوية:

١ - قول رسول الله ﷺ في خطبته التي رواها عنه عِياض بن حمار ﷺ في الحديث القدسي: «أَلا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ[١] عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا»[٢].

وهذا الحديث يدلّ على أن الإنسان مولود على الإسلام والتوحيد، أمّا الشرك فهو طارئ من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى خلق الناس حنفاء، ومن معاني الحنيف في اللغة: الموحّد، والحنفاء: هم المسلمون.

يقول ابن عبد البرّ[٣] بعد أن نقل الأقوال في معنى الحنفاء: "هذا كلّه يدلّ على أن الحنيفية الإسلام، ويشهد أن ذلك قوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[٤]"[٥].

الوجه الثاني: أن قوله ﷺ: «وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ» صريح في أن الدين المقصود به هنا: هو ما خُلقوا عليه من الحنيفية، ثم اجتالتهم الشياطين عنه بعد ذلك، وقبل حصول هذا الاجتيال كانوا على التوحيد.

يقول ابن القيّم في تعليقه على الحديث السابق: "وهذا صريح في أنهم خُلقوا على الحنيفية، وأن الشياطين اقتطعتهم بعد ذلك عنها وأخرجوهم منها، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾[٦]، وهذا يتناول إخراج الشياطين لهم من نور الفطرة إلى ظلمة الكفر

---

(١) اجتَالَتهُم: أي: جالوا معهم في الضلالة. انظر: إبراهيم بن إسحاق الحربي، غريب الحديث، تحقيق: سليمان بن إبراهيم العايد، ط١ (مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى، ١٤٠٥هـ)، ١/ ١٢١. الأزهري، مرجع سابق، [جلا]، ١١/ ١٢٨.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٨٦٥، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة، ٤/ ٢١٩٧.

(٣) هو: يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ القرطبي، أبو عمر، العَلم المشهور، محدّث قرطبة، وأحفظ أهل المغرب، كان في أول أمره ظاهري المذهب، ثم رجع إلى القول بالقياس من غير تقليد أحد، من مؤلّفاته: (الاستذكار)، و(جامع بيان العلم وفضله)، توفي سنة ٤٦٣هـ. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٢٩/ ٩٩- ١٠٠. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣١/ ١٣٦-١٤٢.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ٦٧.

(٥) يوسف بن عبد الله بن عبد البّر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم بن محمد عطا، ومحمد بن علي معوّض، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٣/ ١٠٣.

(٦) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٧.

والشرك، ومن النور الذي جاءت به الرسل من الهدى والعلم إلى ظلمات الجهل والضلال"(١).

٢- قول النبي ﷺ في الحديث الذي يرويه عنه أبو هريرة ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ(٢)، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ(٣)»!؟ ثُمّ يَقُولُ أَبُو هُرَيرَة ﷺ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾(٤)"(٥).

ووجه دلالة الحديث على أن معرفة الله تعالى ثابتة في الفطرة البشرية من وجوه:

الوجه الأول: أن الحديث مطابق لآية الروم السابقة، فقوله ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» يفيد أن هذه الفطرة يُولد عليها كلّ الناس، وهذا العموم ثابت في الآية في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾، ولهذا قرأ أبو هريرة ﷺ هذه الآية بعد روايته للحديث.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأيضًا فإن الحديث مطابق للقرآن؛ لقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾، وهذا يعمّ جميع الناس، فعُلم أن الله فطر الناس كلّهم على فطرته المذكورة"(٦).

الوجه الثاني: أنه ورد في بعض ألفاظ الحديث ما يدلّ على أن المراد بهذه الفطرة: الإسلام، كما جاء في حديث الأسود بن سريع ﷺ أن النبي ﷺ قال: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلّا عَلَى فِطْرَةِ الإِسْلامِ حَتَّى يُعْرِبَ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ»(٧).

الوجه الثالث: أن الفطرة إذا كانت معرّفة بالألف واللام تُستعمل في النصوص الشرعية، ويراد بها: الإسلام.

قال ابن القيّم: "الفطرة حيث جاءت مطلقة معرّفة باللام لا يراد بها إلّا: فطرة التوحيد والإسلام،

(١) محمد بن قيّم الجوزية، أحكام أهل الذمّة، تحقيق: شاكر بن توفيق العاروري، ويوسف بن أحمد البكري، ط١ (الدمام: دار ابن حزم، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ٢/ ٩٥٤.

(٢) جَمعَاء: هي البهيمة التي تُولد سوية مجتمعة الأعضاء، سليمة من العيوب. انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٣/ ١٢٧. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [جمع]، ١/ ٢٩٦.

(٣) جَدعَاء: البهيمة التي بها قطع في الأذن. انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٢/ ٢٣١. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [جدع]، ٤/ ٧٥.

(٤) سورة الروم، من الآية: ٣٠.

(٥) سبق تخريجه: ١٥٠. واللفظ للبخاري.

(٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٧٢.

(٧) صحيح ابن حبّان، ح ١٣٢، ١/ ٣٤١. واللفظ له. المعجم الكبير للطبراني، ح ٨٢٧، ١/ ٢٨٣. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٢٥٦٧، ٢/ ١٣٣-١٣٤. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه". وصحّحه الألباني، التعليقات الحسان، ١/ ٢٣٠.

وهي الفطرة الممدوحة"[١].

الوجه الرابع: أن الصحابة ﷺ والتابعين لهم بإحسان فهموا من الحديث أن المراد بالفطرة: الإسلام، وهم أصحّ الناس فهمًا، وأعرفهم بمقاصد كلام رسول الله ﷺ، ولا سيّما أنه لا يُعرف لهم مخالف في هذا الفهم، فكان بمثابة الإجماع، كما في قراءة أبي هريرة ﷺ للآية بعد روايته للحديث، وتفسير البخاري للفطرة الواردة في الحديث: بالإسلام[٢].

الوجه الخامس: أن النبي ﷺ لم يذكر لحصول الفطرة وموجبها شروطًا، بل ذكر الموانع فقط، فهي لا تتوقّف على وجود شرط[٣]؛ لأن مقتضاها هو الإسلام، وإنما تتوقّف على انتفاء الموانع، ولهذا لم يقل النبي عليه الصلاة والسلام مع ذكره للطوائف المنحرفة ما يوجب حصول الفطرة، مثل: أو يسلمانه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والكتاب والسنة دلّ على ما اتّفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى: أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع"[٤].

الوجه السادس: أن النبي ﷺ شبّه المولود على الفطرة بما تنتجه البهيمة من مولودٍ غير مجدوع، بل مكتمل، ثم يحصل له الجدع والنقص بعد ذلك.

فشبّه الولادة على الفطرة بالبهيمة المكتملة الخِلقة بدون جدع، وشبّه التهويد والتنصير والتمجيس بالجدع وقطع الأذن، وهذه الطريقة في التشبيه تدلّ على أن الفطرة هي الإسلام، وذلك لأمرين:

أحدهما: أن تشبيه الفطرة بالبهيمة كاملة الخِلقة يدلّ على أن الفطرة هي الإسلام؛ لأن الإسلام كامل، والتشبيه يدلّ على كمال الفطرة.

الثاني: أن التغيير كان بالتهويد والتنصير والتمجيس ولم يحصل بالإسلام؛ لأنه هو الفطرة وهو الأصل[٥].

---

(١) محمد بن قيّم الجوزية، حاشية ابن القيّم على سنن أبي داود، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ٣١٨/١٢.

(٢) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى بن ديب البغا، ط٣ (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٤/ ١٧٩٢. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥١٣.

(٣) الشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم، وهو على قسمين:
القسم الأول: شرط صحّة أو أداء، وهو ما لا يصحّ الفعل إلّا به.
القسم الثاني: شرط وجوب أو تكليف، وهو ما لا يجب الفعل إلّا به، لكن يصحّ بدونه. انظر: أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، ط [بدون] (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م)، ١/ ٦٩. ابن تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، ٤٠٩. تقي الدين بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: جماعة من العلماء، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ٢/ ١٥٨.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٥٤.

(٥) انظر: السلمي، مرجع سابق، ٩٥.

النوع الثاني: الأدلّة العقلية:

ذكر ابن القيّم جملةً من الأدلّة العقلية التي تدلّ على صدق ما أخبر به رسول الله ﷺ من أن كلّ مولود يُولد على الفطرة، ويُكتفى بذكر بعضٍ منها مختصرةً بما يناسب المقام:

١- أن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقًّا وباطلًا، وفي مجال ترجيح أحدهما على الآخر، إمّا تكون نسبة الباطنة إلى النوعين نسبةً واحدة بحيث لا يكون فيها مرجّح لأحدهما على الآخر، وهذا خلاف المعلوم بالضرورة؛ لأنه تكافؤ بين الأمرين، فعُلم أنه لا بدّ أن يرجّح أحدهما على الآخر، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يُعلم أنه إذا عُرض على كلّ أحدٍ أن يعتقد الحقّ ويحصّل ما ينفعه، وعُرض عليه أن يعتقد الباطل ويردّ ما يضرّه، مالت فطرته إلى الأول ونفر عن الثاني، فعُلم أن في الفطرة ما يقتضي معرفة الخالق والإيمان به؛ استجابةً لما هي مركوزة عليه من طلب كلّ ما هو حقّ والاعتراف به.

٢- أن عبادة الله تعالى وحده بما يحبه، إمّا أن تكون أكمل للناس علمًا وقصدًا، أو الإشراك به، وذو العقل السليم يعلم فساد الثاني ضرورةً فتعيّن الأول، وهو أن يكون في الفطرة مقتضى يقتضي توحيد الله ﷻ وتأليهه وتعظيمه.

٣- أن من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلّم ومخصّص حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك، ومن المعلوم أن كلّ نفس قابلة للعلم وإرادة الحقّ، ومعلوم أن مجرّد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، فعُلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها ما يفسدها تقرّ بربوبية الله تعالى وحده دون سواه.

٤- أن النفس لا تخلو من شعور وإرادة، وعدمها ممتنع، بل النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وهذا المراد إمّا أن يكون مرادًا لذاته أو لغيره، والثاني ممتنع، وإذا كان كذلك فلا بدّ لكلّ إنسانٍ مراد لنفسه، وهو الله تعالى الذي تُؤَلِّهُهُ النفوس، وتحبه القلوب، وتعرفه الفطر، وتقرّ به العقول، وتشهد بأنه ربّها وخالقها(١).

الوجه الثاني: من جهة حكم النظر:

وبيان ذلك من خلال النقاط الآتية:

١- أن الأصل في إيجاب النظر كان من قِبل المعتزلة، قال عبد الجبّار الهمداني في بيان مذهب المعتزلة في هذه المسألة: "والأصل في ذلك: أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب"(٢).

---

(١) انظر هذه الأدلّة وغيرها: ابن القيّم، شفاء العليل، ٣٠٣-٣٠٧.

(٢) عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٦٧.

وقد أخذ به الأشاعرة موافقةً لهم، كما قال أبو جعفر السمناني[1] وهو من رؤوس الأشاعرة: "القول: بإيجاب النظر بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة"[2].

٢- أن القول: بإيجاب النظر قول مبتدَع لم يقل به أحد من أهل السنة والجماعة، قال السمعاني: "وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسّسوا، فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدّي إلى معرفة البارئ ﷻ، وهذا قول مخترَع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمّة الدين، ولو أنك تدبّرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها، لا منقولًا من النبي ﷺ، ولا من الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم"[3].

٣- أنه يلزم من القول: بوجوب النظر طردًا القول: بوجوب الشكّ، وهو مذموم وقبيح؛ لأن الناظر لا بدّ أن يكون خالي الذهن من أيّ معرفةٍ صحيحةٍ أو فاسدة[4].

الوجه الثالث: من جهة موجب ومصدر النظر:

ذهب جمهور الأشاعرة -ومنهم الإيجي- إلى أن موجب ومصدر النظر هو الشرع.

واستدلّوا على إيجاب النظر بنوعين من الأدلّة:

النوع الأول: الاحتجاج بنصوص الكتاب العزيز التي دعت إلى التفكّر والتدبّر في آيات الله تعالى، ومخلوقاته التي بثّها في الآفاق والأنفس، وأن الأمر فيها ورد للوجوب، مع القول بظنّيتها.

النوع الثاني: الاحتجاج بالإجماع، وبالقاعدة المشهورة التي تقول: ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

والردّ على النوع الأول من الأدلّة بعدّة أمور:

أولًا: التسليم بأن النظر الوارد الأمر به في الآيات القرآنية واجب، ولكن على من لم يحصل له الإيمان إلّا به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والقرآن العزيز ليس فيه... إيجاب النظر على كلّ أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلّا به، بل هو واجب على كلّ من لا يؤدّي واجبًا إلّا به، وهذا أصحّ الأقوال"[5].

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن محمد السمناني، أبو جعفر، متكلّم أشعري، قاضي الموصل وشيخ الحنفية، من أصحاب الباقلاني، ثم أخذ في التشنيع عليه، توفي سنة ٤٤٤هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٦٥١-٦٥٢. خليل بن أيبك الصفدي، نَكْتُ الهميان في نُكَتِ العميان، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٩٦.

(٢) نقلًا عن: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٤٠٧.

(٣) السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، ٦٠-٦١.

(٤) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٤٢١.

(٥) المرجع السابق، ٨/ ٨.

ثانيًا: أن هناك فروقًا بين النظر الذي ذكره أهل السنة والجماعة طريقًا من طرق معرفة الله تعالى، وبين النظر الذي أوجبه المتكلّمون، وبيان ذلك على النحو الآتي:

١- أن النظر عند أهل السنة والجماعة نظر مع الإيمان، بل هو إيمان، والمراد به: التدبّر والتفكّر الذي يورث محبة الله تعالى، واليقين بما جاء به في القلب، وهذا النوع من النظر يزيد الإيمان، وتنتُج عنه أعمال القلوب التي هي من أعظم العبادات، وأمّا نظر المتكلّمين فنظر قبل الإيمان، تكون نتيجته المعرفة المجرّدة بالله تعالى(١).

٢- أن النظر عند أهل السنة والجماعة في دليل شرعي، وأمّا عند المتكلّمين ففي دليل بدعي(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكّر والتدبّر في غير آية، ولا يُعرف عن أحدٍ من سلف الأمّة ولا أئمّة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلّهم متّفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكّر والاعتبار والتدبّر وغير ذلك ... ولكن وقع اشتراك في لفظ: النظر والاستدلال، ولفظ: الكلام، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلّمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم"(٣).

٣- أن المقصود بالنظر عند أهل السنة والجماعة مُطلق النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى، أمّا النظر الذي أوجبه المتكلّمون فهو نظر عقلي مبنيّ على أقيسة منطقية فاسدة ومقدّمات باطلة(٤).

قال ابن الوزير مبيّنًا منهج أهل السنة والجماعة: "فهؤلاء كتابهم القرآن، وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولا يكاد يوجد لهم كتاب في العقيدة، فإن وُجد فالذي فيه إنما هو بمعنى: الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة.

وهم لا يعنون بالرجوع إليهما نفي النظر وترك العقل والاستدلال البتّة ... وإنما يُنكرون من علم النظر أمرين:

أحدهما: القول: بأن النظر فيما أمر الله تعالى بالنظر فيه، وجرت به عادة السلف غير مفيدٍ للعلم، إلّا أن يُردّ إلى ما ابتُدع من طريق المتكلّمين، بل هو عندهم كافٍ شافٍ وإن خالف طرائق المتكلّمين.

وثانيهما: أنهم يُنكرون القول: بتعيّن طرائق المنطقيين والمتكلّمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره"(٥).

---

(١) انظر: خالد بن سعود الجعيد، آراء القرطبي النقدية في المسائل العقدية من خلال تفسيره، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة ت [بدون]، ٤٢. العريفي، مرجع سابق، ١٨٥. السلمي، مرجع سابق، ١٢٥.

(٢) انظر: الجعيد، مرجع سابق، ٤٢. العريفي، مرجع سابق، ١٨٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٥٦.

(٤) انظر: الجعيد، مرجع سابق، ٤٢.

(٥) محمد بن الوزير اليماني، العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م)، ٣/ ٣٣٣-٣٣٤.

ثالثًا: أن القول: بأن الأدلّة ظنّية محتمل لأمرين:

أ) أن تكون ظنّية الثبوت والنقل.

ب) أن تكون ظنّية الدلالة والمفهوم.

أمّا الاحتمال الأول فغير وارد؛ لأن الأدلّة المستدَلّ بها من القرآن الكريم، والأشاعرة يقولون: بقطعية ثبوته من حيث النقل، فلم يبق إلّا الاحتمال الثاني، ولا سيّما أنه مبنيّ على أصلٍ فاسد للأشاعرة في دلالات النصوص النقلية، وهذا الأصل هو: أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلّا عند تيقّن عددٍ من الأمور[1].

وظنّية دلالة النصوص النقلية شُبهة عامّة لدى المتكلّمين، ويمكن تلخيص الردّ عليها في نقاط كما يأتي:

١- أن هذه الشُّبهة تستلزم الطعن في بيان المتكلّم، أو في فهم السامع، أو فيهما معًا، فإذا كان المتكلّم تامّ البيان، والسامع تامّ الفهم، فكيف يتخلّف العلم بمراده؟!.

٢- أن هذا القول يلزم منه القدح في العلوم الضرورية؛ فإنه من المعلوم أن جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض عن طريق الألفاظ، فلو لم يفهم السامع منهم المتكلّم ويقطع بمراده من كلامه لفسدت أحوال الناس، والمشاهد هو خلاف هذا، فعُلم أن القول: بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين طعن في العلوم الضرورية.

٣- أن دلالة كلام الله تعالى ورسوله ﷺ أكمل وأوضح على مرادهما من دلالة شُبهات المتكلّمين العقلية على معارضة كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، فكيف تكون شُبهاتهم مع خفائها وغموضها مفيدة لليقين، وكلام الله تعالى ورسوله ﷺ مع وضوحه وبيانه لا يفيد اليقين؟!.

كما أن الأدلّة القطعية قد دلّت على صدق الرسول ﷺ في كلّ ما يخبر به، ودلالتها من الظهور والوضوح أبين من دلالة شُبه المتكلّمين العقلية على نقيض ما أخبر به.

كما أن حصول اليقين بمدلول الأدلّة السمعية أظهر وأيسر من حصوله بمدلول الأدلّة العقلية.

٤- أن عقليات المتكلّمين -والتي زعموا إفادتها لليقين- إذا تؤمّلت يظهر منها مخالفة للعقول الصريحة، زيادةً على مخالفتها للنصوص الصحيحة.

ومن أمثلة ذلك: القول: بأن العَرَض لا يبقى زمانين، وأن الأجسام متماثلة، فجسم النار كجسم الماء، وجسم الحجر كجسم الهواء، وإنما تختلف في الأعراض، وغير ذلك ممّا عدّوه من من البراهين العقلية والقواطع اليقينية، كقولهم: إن ذات الربّ لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متّصلة به ولا منفصلة عنه.

فكيف تكون هذه الأمور وأمثالها ممّا يخالف صريح المعقول تفيد اليقين، وكلام الله تعالى ورسوله ﷺ لا يفيد اليقين؟!.

لا شكّ أن ذلك باطل مبين.

---

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ٢/ ٥٢.

٥- أن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلّة العقلية أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلّة السمعية، كما أن الشكوك القادحة في أدلّة العقل أكثر بكثير من الشكوك القادحة في أدلّة السمع، فالعالمون بالكتاب العزيز والسنة النبوية متيقّنون من مراد الله تعالى ورسوله ﷺ، والمتكلّمون والفلاسفة أشدّ اختلافًا واضّطرابًا، فأيّ عقل يُقدّم، وأيّ رأي يُقدّم والجميع مختلفون مضّطربون؟!.

٦- أن رسول الله ﷺ أذكى البشر، وعقله أكمل العقول، ومع ذلك فما كان قبل البعثة يدري ما الكتاب ولا الإيمان، كما أخبر عنه ربّه تعالى بقوله: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾[١]، وكما قال عنه سبحانه: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾[٢].

فإذا كان الرسول ﷺ مع ذكائه لم يهتدِ إلى الإيمان إلّا بوحي الله تعالى له، فكيف يحصل لهؤلاء اليقين بعقولهم، والاهتداء بها إلى حقائق الإيمان دون نصوص الأنبياء عليهم السلام؟ إن لازم ذلك أنهم أذكى من رسول الله ﷺ وأعقل منه، وهذا من الباطل المحال.

٧- أنه يُعلم أن جميع المصنّفين في جميع العلوم قد بيّنوا مرادهم، وأن الناس فهموا مرادهم عنهم، فلو لم تفد ألفاظهم اليقين لما تيقّن الناس مرادهم، فكيف يكون كلام المصنّفين الذي هو من وضع البشر مفيدًا لليقين، وكلام الله تعالى ورسوله ﷺ غير مفيد لليقين؟!.

وكيف يكون هؤلاء بيّنوا مرادهم، ويكون الله تعالى ورسوله ﷺ لم يبيّنا مرادهما؟!.

إن لازم ذلك أن تكون الأمّة إلى اليوم لم تتيقّن مراد الله تعالى، ومراد رسوله ﷺ، ولم تفهم عنهما ما أراداه، ولا يقول هذا إلّا أجهل الخلق بالله تعالى وبرسوله عليه الصلاة والسلام[٣].

أمّا الردّ على النوع الثاني من الأدلّة، والذي عدّه الإيجي المعتمد[٤] فيقال فيه:

إن استدلال الأشاعرة على وجوب النظر بالإجماع زعم غير صحيح، فإنهم إن قصدوا بذلك إجماع الأمّة فهو باطل؛ لأن أهلَ السنة والجماعة من السلف الصالح ﷺ، والأئمّةَ التابعين لهم بإحسان يخالفون ذلك، ويقولون: إن معرفة الله تعالى فطرية، ولا يوجبون النظر.

وإن قصدوا بالإجماع إجماعَ المتكلّمين، فهو أيضًا غير صحيح؛ لأن منهم من خالف في ذلك، ووافق السلف الصالح ﷺ على أنها معرفة فطرية، كالشهرستاني[٥].

---

(١) سورة الشورى، من الآية: ٥٢.

(٢) سورة سبأ، من الآية: ٥٠.

(٣) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٦٤٢، ٦٤٥، ٦٤٧-٦٤٩، ٦٦٣، ٧٢٩، ٧٣٤-٧٣٥، ٧٥٧، ٧٦٦، ٧٨١-٧٩١.

(٤) يُقصد بذلك: الاحتجاج بالإجماع، وبالقاعدة المشهورة التي تقول: ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

(٥) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ٤٧-٧٥.

يقول ابن حجر العسقلاني: "وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة، حتى نقل جماعة الإجماع في نقيضه، واستدلّوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممّن دخل فيه من غير تنقيب"(١).

وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية إجماعات أهل الكلام بشكلٍ عامّ فقال: "وكثير ممّا يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحدٍ من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحدٍ من أئمّة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمّة لسان صدق"(٢).

وأمّا الاستدلال بالقاعدة التي تقول: ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب(٣)، فعلى الرّغم من صحّة هذه القاعدة الشرعية إلّا أن الاستدلال بها هنا في غير محلّه؛ لأنه مبنيّ على أصلٍ فاسد، وهو كون معرفة الله تعالى نظرية، وهذا مصادم لأصلٍ شرعي ثابت بالنصوص الواضحة، وهو أن معرفة الله تعالى فطرية وليست نظرية.

وبهذا يتّضح:

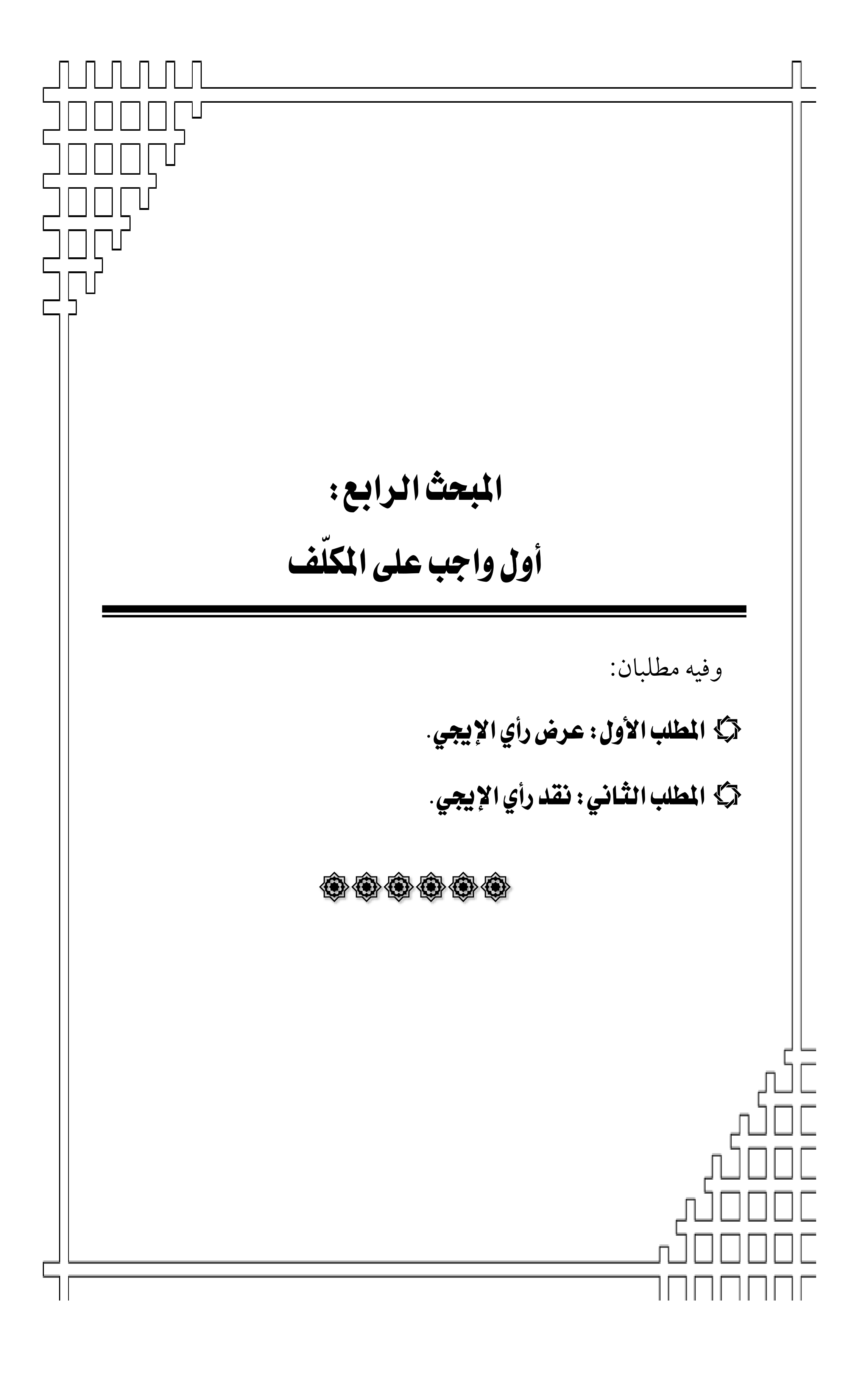
مخالفة الإيجي لأهل السنة والجماعة في القول: بأن طريق حصول المعرفة هو النظر، وفي الحكم بإيجابه، وفي أن موجبه الشرع وما استدلّ به على ذلك من الأدلّة.

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٧٠.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٩٦.

(٣) انظر عنها: ابن قدامة، روضة الناظر، ٤٥. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذّب، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م)، ٣/ ٣٢٦.



المبحث الرابع:

أول واجب على المكلّف

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

مسألة أول واجب على المكلّف مبنيّة على المسألة السابقة، وهي كيفية حصول المعرفة بالله تعالى.

فبعد أن قرّر الإيجي وجوب المعرفة الاستدلالية النظرية، نقل اختلاف عبارات أئمّة الأشاعرة في تحديد أول واجبٍ على المكلّف، هل هو المعرفة، أم النظر، أم أول جزء من النظر؟ ثم بيّن أن هذا النزاع لفظي، وحاول الجمع والتوفيق بين الأقوال.

وفيما يأتي نصّ كلامه: "قدِ اخْتُلِفَ في أول واجبٍ على المكلّف، فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى؛ إذ هو أصل المعارف الدينية، وعليه يتفرّع وجوب كلّ واجب، وقيل: هو النظر فيها؛ لأنه واجب وهو قبلها، وقيل: أول جزء من النظر ...

والنزاع لفظي؛ إذ لو أُريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة، وإلّا فالقصد إلى النظر، وإلّا فإن شرطنا كونه مقدورًا فالنظر، وإلّا فالقصد إلى النظر"(١).

ثم مال الإيجي إلى ترجيح القول: بالنظر، وأنه أول واجبٍ على المكلّف، وقد ترتّب على قوله هذا تفسيق الأمّة والحكم عليها بالعصيان، حيث يقول: "الواجب: النظر، فمن أمكنه زمان يسع النظر التامّ ولم ينظر فهو عاصٍ، ومن لم يمكنه أصلًا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة، ثم تفطر، ثم تحيض؛ فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم"(٢).

وقد شرح الشريف الجرجاني عبارة الإيجي السابقة بقوله: "النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التامّ والتوصّل به إلى معرفة الله تعالى، ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصّل بلا عذرٍ، فهو عاصٍ بلا شُبهة، ومن لم يمكنه زمان أصلًا بأن مات حال البلوغ، فهو كالصبي الذي مات في صباه، ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه، فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته(٣) المنيّة قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعًا، وأمّا إذا لم يشرع فيه بل أخّره بلا عذر ومات، ففيه احتمال والأظهر عصيانه؛ لتقصيره بالتأخير"(٤).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ٣٣.

(٣) اخترمته: أي: أخذته. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [خرم]، ٧/ ١٥٩. ابن منظور، مرجع سابق، [خرم]، ١٢/ ١٧٢.

(٤) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ١/ ٢٨٦-٢٨٧.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

لا شكّ أن قول الإيجي: بأن النظر هو أول واجبٍ على المكلّف قول باطل.

والردّ عليه من طريقين:

الطريق الأول: النقض:

بأن يقال:

١- إن قول الإيجي بذلك مبنيّ على قوله: بأن المعرفة نظرية كسبية لا فطرية ضرورية، وهو باطل - كما سبق- وكذلك ما بُني عليه.

٢- إن الإيجي -كما سيأتي- يرى أن التحسين والتقبيح شرعيّان لا عقليّان، وهذا يناقض قوله: بأن أول واجبٍ على المكلّف النظر، وتناقض الإيجي ليس مختصًّا به، بل شأنه في ذلك شأن الأشاعرة الذين يوافقهم وينهج نهجهم.

الطريق الثاني: المعارضة:

بأن يقال:

إن الأدلّة متضافرة من الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، على أن أول واجبٍ على المكلّف هو الإقرار بالشهادتين المتضمّنة لتوحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة والبعد عن الشرك، لا المعرفة، ولا النظر، ولا الجزء منه:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[(١)].

٢- قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[(٢)].

ووجه الدلالة ممّا سبق:

أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام إذا كانوا مأمورين بالدعوة إلى إفراد الله تعالى وحده بالعبادة وترك الشرك، دلّ ذلك على أنه أول واجب على المكلّفين؛ لأن من تمام البلاغ أن يأمروا أقوامهم بأول ما أوجبه الله تعالى عليهم.

(١) سورة النحل، من الآية: ٣٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٥.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- قول الرسول ﷺ في الحديث الذي رواه عنه عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما:... لَمَّا بعَثَ معَاذًا رضي الله عنه عَلى الْيمَنِ، قَال: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ ...» الحديث(١).

فهذا الحديث نصّ في المسألة، فقد ورد فيه التصريح بلفظ: أول فيما يدعوهم إليه، كما ورد التصريح بلفظ: عبادة الله، وهي مضمون الشهادتين، فدلّ ذلك على أنها أول الواجبات.

٢- قوله ﷺ في الحديث الذي رواه عنه عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»(٢).

قال النووي(٣) عند تعليقه على هذا الحديث: "وفيه دلالة ظاهرة لمذهب المحقّقين والجماهير من السلف والخلف: أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقادًا جازمًا لا تردّد فيه، كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحّدين، ولا يجب عليه تعلّم أدلّة المتكلّمين ومعرفة الله تعالى بها، خلافًا لمن أوجب ذلك، وجعله شرطًا في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلّا به، وهذا المذهب هو قول كثيرٍ من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلّمين، وهو خطأ ظاهر"(٤).

ج) دلالة الإجماع:

أجمع سلف الأمّة وأئمّتها على أن أول ما يؤمر به العبد إفراد الله تعالى بالعبادة، كما أجمعوا على أن الكافر إذا قال: لا إله إلّا الله محمد رسول الله، فقد دخل في الإسلام، وهذا يدلّ على أنه أول الواجبات:

قال ابن المنذر(٥): "وأجمع أهل العلم على أن الكافر إذا شهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا عبده

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٣٨٩، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ٢/ ٥٢٩. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٩، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين، ١/ ٥١.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٥، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، ١/ ١٧. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٢، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله، ١/ ٥٣.

(٣) هو: يحيى بن شرف بن مرّي النووي، أبو زكريا، من أعلم أهل زمانه وأزهدهم، عُرف بالمصابرة على أنواع الخير، مع التفنّن في أصناف العلوم، ومتون الأحاديث الشريفة، وأسماء الرجال، من تصانيفه: (المجموع شرح المهذّب)، و(المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج)، توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٥٠/ ٢٤٦-٢٥٦. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٤/ ١٤٧٠-١٤٧٣. تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٨/ ٣٩٥-٤٠٠.

(٤) النووي، المنهاج، ١/ ٢١٠-٢١١.

(٥) هو: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر، شيخ الإسلام، حافظ فقيه شافعي مجتهد، نزيل مكة، متمكّن من معرفة الحديث، وله اختيار لا يتقيّد فيه بمذهبٍ معين، بل يدور مع ظهور الدليل، من تصانيفه: (الأشراف)، و(السنن =

ورسوله، وأن كلّ ما جاء به محمد حقّ، ويبرأ من كلّ دين خالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح العقل أنه مسلم"(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "السلف والأئمّة متّفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتّفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ"(٢).

ويقول ابن القيّم: "وأجمع المسلمون على أن الكافر إذا قال: لا إله إلّا الله محمد رسول الله، فقد دخل في الإسلام"(٣).

ومن أقوال العلماء في تحديد أول واجبٍ على المكلّف:

قال ابن حزم(٤): "وقال سائر أهل الإسلام: كلّ من اعتقد بقلبه اعتقادًا لا يشكّ فيه، وقال بلسانه: لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن كلّ ما جاء به حقّ، وبرئ من كلّ دين سوى دين محمد ﷺ، فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك"(٥).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والنبي ﷺ لم يدع أحدًا من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرّد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه"(٦).

وقال الشوكاني ردًّا على المتكلّمين في قولهم: بإيجاب النظر في هذه المسألة، مبيّنًا ما يترّتب على هذا القول من النتائج الفاسدة: "فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقّشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأفئدة! فإنها جناية على جمهور هذه الأمّة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الإيمان الجُمْلي، ولم يكلّفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلّته"(٧).

المبسوط)، توفي سنة ٣١٩هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٢٠٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٤٩٠-٤٩٢.

(١) محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإقناع، تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط١ (د ن [بدون]، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م)، ١/ ٥٨٨.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ١١.

(٣) ابن القيّم، مدارج السالكين، ٣/ ٤٥٢.

(٤) هو: علي بن أحمد بن حزم القرطبي، أبو محمد، كان أجمع أهل الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام، مع توسّعه في علم اللسان، ووفور حظّه من البلاغة والشعر، والمعرفة بالسِير والأخبار، وقد قام عليه الفقهاء لاستخفافه بالكبار ووقوعه في أئمة الاجتهاد، من مصنّفاته: (الإحكام في أصول الأحكام)، و(الفِصل في المِلل)، توفي سنة ٤٥٦هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١١٤٦-١١٥٤. الذهبي، العِبر في خبر من غبر، ٣/ ٢٤١.

(٥) علي بن أحمد بن حزم، الفِصل في المِلل والأهواء والنّحل، ط [بدون] (القاهرة: مكتبة الخانجي، ت [بدون])، ٤/ ٢٩.

(٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٦.

(٧) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٤٤٤.



الفصل الثاني:

آراء الإيجي في توحيد الأسماء والصفات

وفيه توطئة، ومبحثان:

- **المبحث الأول: أسماء الله تعالى.**
- **المبحث الثاني: صفات الله تعالى.**

❁❁❁❁❁❁

توطئة

وتتضمّن التعريف بتوحيد الأسماء والصفات، وبيان منهج أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات، مع الإشارة الى مذهب الأشاعرة فيه.

أولًا: التعريف بتوحيد الأسماء والصفات:

الأسماء والصفات في اللغة:

الأسماء جمع: اسم، وقد اختلف العلماء في اشتقاق الاسم:

فذهب الكوفيون إلى أنه مشتقّ من الوسم وهو العلامة، ووجه هذا: لأنه سمة توضع على الشيء فيُعرف بها.

وذهب البصريون إلى أنه مشتقّ من السمو وهو العلوّ، ووجهه: لأنه سما على مسمّاه وعلا على ما تحته من معناه(١).

والصحيح: أن أسماء الله تعالى مشتقّة من كلا المعنيين، وهذا ما رجّحه العثيمين(٢).

والاسم: اللفظ الدالّ على المسمّى(٣).

وأسماء الله تعالى: كلّ ما دلّ على ذات الله سبحانه مع صفات الكمال القائمة به، كالعليم والقدير والحكيم والسميع والبصير(٤).

أمّا الصفات فهي جمع: صفة، والصفة: أصلها وصف، حُذفت الواو وعُوّض عنها بالتاء(٥)، وهي: "الأمارة اللازمة للشيء"(٦)، أو: "ما دلّ على معنى زائد على الذات"(٧).

والوصف والصفة مترادفان، فتارَةً يراد بها: الكلام الذي يوصف به الموصوف، وتارَةً يراد بها: المعاني التي دلّ عليها الكلام، كالعلم والقدرة(٨)، إلّا أن المتكلّمين ذهبوا إلى الفرق بينهما كما هو واضح

---

(١) انظر: عبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ١/ ٦.

(٢) انظر: العثيمين، القول المفيد، ٢/ ١٨٤.

(٣) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ٢١.

(٤) انظر: جمع من العلماء، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزّاق الدويش، ط١ (الرياض: دار المؤيّد، ١٤٢٤هـ)، ٣/ ١١٦.

(٥) انظر: الجوهري، مرجع سابق، [وصف]، ٤/ ١٤٣٨.

(٦) ابن فارس، مرجع سابق، [وصف]، ٦/ ١١٥.

(٧) الآلوسي، روح المعاني، ٩/ ١٢٢.

(٨) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٣٥.

من كلام الرّاغب الأصفهاني(١) حيث يقول: "الوصف: ذكر الشيء بحليته ونعته، والصفة: الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته، كالزّنة التي هي قدر الشيء.

والوصف قد يكون حقًّا وباطلًا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ﴾(٢) تنبيهًا على كون ما يذكرونه كذبًا"(٣).

وقال الشريف الجرجاني: "فالوصف والصفة: مصدران كالوعد والعدّة، والمتكلّمون فرّقوا بينهما، فقالوا: الوصف يقوم بالواصف، والصفة تقوم بالموصوف"(٤).

وصفات الله تعالى: نعوت الكمال القائمة بذاته سبحانه، كالعلم والقدرة والحكمة والسمع والبصر(٥).

والفرق بين الأسماء والصفات:

أن الأسماء تدلّ على الذات مع دلالتها على صفات الكمال، وأمّا الصفات فإنها تدلّ على معنى قائم بالذات فقط.

فالأسماء تدلّ على أمرين، والصفات تدلّ على أمرٍ واحد(٦).

توحيد الأسماء والصفات في الشرع:

عرّف العلماء توحيد الأسماء والصفات في الشرع بتعريفات عدّة، تدور حول الإجمال تارَةً، وحول التفصيل تارَةً أخرى، ولا تعارض بينهما.

فمن التعريفات المجملة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريف توحيد الأسماء والصفات: "هو إثبات ما أثبته الله تعالى من الصفات، من غير تكييفٍ(٧)

---

(١) هو: الحسين بن محمد بن المفضّل الأصفهاني، أبو القاسم، المُلقّب بالرّاغب، العلّامة الماهر، والمحقّق الباهر، كان من أذكياء المتكلّمين، من تصانيفه: (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، و(المفردات في غريب القرآن)، توفي سنة ٥٠٢هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ١٢٠-١٢١. الزركلي، مرجع سابق، ٢/ ٢٥٥.

(٢) سورة النحل، من الآية: ١١٦.

(٣) الحسين الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد بن سيد كيلاني، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، [وصف]، ٥٢٥.

(٤) الشريف الجرجاني، التعريفات، ٣٢٦.

(٥) انظر: جمع من العلماء، مرجع سابق، ٣/ ١١٦.

(٦) المرجع السابق.

(٧) التكييف: هو تعيين كيفية صفات الله تعالى، أو السؤال عنها بكيف. انظر: حكمي، معارج القبول، ١/ ٣٦٣. الفوزان، مرجع سابق، ٦٥. فالح، مرجع سابق، ٩٧.

ولا تمثيل[(١)]، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل"[(٢)].

وعرّفه ابن القيّم بقوله: "هو إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص"[(٣)].

وقال حافظ حكمي في تعريفه: "هو الإيمان بما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وإمرارها كما جاءت بلا كيف"[(٤)].

ومن التعريفات المفصّلة:

قال السّعدي في تعريف توحيد الأسماء والصفات: "هو اعتقاد انفراد الربّ ﷻ بالكمال المطلق من جميع الوجوه، بنعوت العظمة والجلال والجمال التي لا يشاركه فيها مشارك بوجهٍ من الوجوه؛ وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها، وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها ولا تعطيل، ولا تحريفٍ ولا تمثيل.

ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ من النقائص والعيوب، وعن كلّ ما ينافي كماله"[(٥)].

ثانيًا: منهج أهل السنة والجماعة في أسماء الله تعالى وصفاته:

اهتمّ كثير من العلماء بوضع قواعد تقرّر المنهج السلفي في توحيد الأسماء والصفات، وتميّزه عن غيره من مناهج المتكلّمين وقواعدهم.

وقد استنبط أهل السنة والجماعة هذه القواعد من الوحي الشريف، فكانت شرعية وعقلية في آنٍ واحد، وتُعتبر هذه القواعد بمثابة الأسس التي ارتكز عليها منهج السلف الصالح ﷺ في باب توحيد الأسماء والصفات.

وفيما يأتي عرض أهمّها:

١- أن أسماء الله تعالى وصفاته غير مخلوقة.

(١) التمثيل: هو القول: بأن صفات الله تعالى تماثل صفات المخلوقين.

وبين التمثيل والتكييف عموم وخصوص مُطلق: فكلّ ممثّل مكيّف، وليس كلّ مكيّف ممثّلًا؛ وذلك لأن التكييف ذكر كيفية غير مقرونة بمماثل. انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ٨/ ٢٩. العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ١/ ١٠٢. فالح، مرجع سابق، ٩٨- ٩٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣.

(٣) ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ٤٣.

(٤) حكمي، أعلام السنة المنشورة، ٤٤.

(٥) السعدي، القول السديد، ٤٠.

يقول ابن بطّة العكبري[(١)]: "ومن زعم أن أسماء الله وصفاته مخلوقة، فقد زعم أن الله مخلوق محدَث، وأنه لم يكن ثم كان، تعالى الله عمّا تقوله الجَهمية[(٢)] الملحدة علوًّا كبيرًا، وكلّ ما تقوله وتنتحله، فقد أكذبهم الله ﷻ في كتابه، وفي سنة رسوله ﷺ، وفي أقوال أصحابه، وإجماع المسلمين في السابقين والغابرين؛ لأن الله لم يزل عالمًا سميعًا بصيرًا متكلّمًا، تامًّا بصفاته العليا وأسمائه الحسنى قبل كون الكون، وقبل خلق الأشياء، لا يدفع ذلك ولا ينكره إلّا الضال الجحود الجَهمي المكذّب بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ"[(٣)].

٢- أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف دالّة على ذاته والوصف بها لا ينافي العَلمية.

قال ابن القيّم: "إن أسماءه ﷻ الحسنى هي أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العَلَمية، بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي عَلَميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة، فنافتها العَلمية المختصّة بخلاف أوصافه تعالى"[(٤)].

٣- إثبات جميع ما أثبته الله تعالى لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات العلى، إثباتًا يليق بجلاله وعظمته، من غير تكييفٍ ولا تمثيل.

٤- نفي ما نفاه الله جلّ شأنه ونزّه عنه نفسه ممّا لا يليق به من الأسماء والصفات، وكذلك ما نفاه ونزّهه عنه رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية موضّحًا كيفية إيمان السلف الصالح ﷺ بذلك: "وقد عُلم أن طريقة سلف الأمّة وأئمّتها: إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييفٍ ولا تمثيل، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات، من غير إلحادٍ لا في أسمائه ولا في آياته"[(٥)].

---

(١) هو: عبيد الله بن محمد بن بطّة العكبري، أبو عبد الله، القدوة، أحد الفقهاء على مذهب إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل، وكان صاحب حديث، عُرف بالصلاح والزهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من مصنّفاته: (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية)، و(السنن)، توفي سنة ٣٨٧هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٧/ ١٤٤-١٤٩. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ١٢٢-١٢٤.

(٢) الجَهمية: هم أتباع الجَهم بن صفوان الذي قال: بالإجبار والاضّطرار إلى الأعمال، وزعم أن الإيمان: هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر: هو الجهل به فقط. ومن ضلالاته الأخرى: القول بفناء الجنة والنار، وأن كلام الله تعالى مخلوق. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٣٢. عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية، ط٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م)، ١٩٩-٢٠٠.

(٣) عبيد الله بن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفِرق المذمومة، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، وعثمان بن عبد الله آدم، ويوسف بن عبد الله الوابل، ط٢ (الرياض: دار الراية، ١٤١٨هـ)، ١/ ٢١٣-٢١٥.

(٤) ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٠.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣.

٥- أن صفات الله تعالى تثبت على وجه التفصيل، وتنفى على وجه الإجمال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كلمةٍ جامعةٍ فيما يجب في باب الصفات: "وإن الرسل صلوات الله عليهم جاؤوا بنفي مجمل وإثباتٍ مفصّل، ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[(١)].

فسبّح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلّم على المرسلين؛ لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، وطريقة الرسل هي ما جاء بها القرآن، والله تعالى في القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل، وينفي عنه على طريق الإجمال التشبيه والتمثيل"[(٢)].

٦- أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية لا تُتلقّى إلّا عن طريق الوحي.

يقول ابن خزيمة[(٣)]: "إن علم هذا لا يُدرك إلّا بكتاب الله وسنة نبيه المصطفى، لست أحتجّ في شيء من صفات خالقي ﷻ إلّا بما هو مسطور في الكتاب، أو منقول عن النبي بالأسانيد الصحيحة الثابتة"[(٤)].

٧- إثبات تمام الحسن وغايته لأسماء الله تعالى؛ مصداقًا لقوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[(٥)]، وهذا يدلّ على أن أفعاله سبحانه كلّها خير محض لا شرّ فيها.

قال ابن القيّم: "أسماؤه كلّها أسماء مدح وحمد وثناء وتمجيد، ولذلك كانت حسنى، وصفاته كلّها صفات كمال، ونعوته كلّها نعوت جلال، وأفعاله كلّها حكمة ورحمة ومصلحة"[(٦)].

٨- الاعتصام بالألفاظ الشرعية الواردة في باب الصفات نفيًا وإثباتًا، والتوقّف في الألفاظ التي لم يرد نصّ بذكرها نفيًا ولا إثباتًا، مثل: الجهة والمكان والجسم، ونحو ذلك، مع الاستفصال عن مراد من أطلقها، فإن كان المعنى الذي أراده صحيحًا قُبل وعُبّر عنه باللفظ الشرعي، وإن كان معنىً باطلًا لم يُقبل.

---

(١) سورة الصافات، الآيات: ١٨٠-١٨١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٧.

(٣) هو: محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، أبو بكر، الحافظ الكبير الثبت، شيخ الإسلام، انتهت إليه رئاسة الحفظ والإتقان في عصره، وكان ممّن يُحسن صناعة السنن، ويحفظ ألفاظها الصحاح وزياداتها، من مؤلّفاته: (التوحيد)، و(الصحيح)، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٦٥-٣٨٢. السيوطي، طبقات الحفّاظ، ٣١٣-٣١٤.

(٤) محمد بن إسحاق بن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الربّ ﷻ، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م)، ١/ ٥١.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٦) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ١٢٥.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالواجب أن يُنظر في هذا الباب: فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النصّ يُعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني.

وأمّا الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخّرين مثل لفظ: الجسم والجوهر والجهة، ونحو ذلك، فلا تُطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى يُنظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنىً صحيحًا موافقًا لما أخبر به الرسول، صُوّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يُعبّر عنه بألفاظ النصوص لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلّا عند الحاجة، مع قرائن تبيّن المراد بها، والحاجة مثل: أن يكون الخطاب مع من لا يتمّ المقصود معه إن لم يُخاطب بها، وأمّا إن أُريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جمع بين حقّ وباطل، أثبت الحقّ وأبطل الباطل"[(١)].

٩- منع الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته؛ امتثالًا لقوله سبحانه: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَـٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[(٢)].

قال الطبري في تفسير الآية: "واختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿يُلۡحِدُونَ﴾:

فقال بعضهم: يكذّبون، وقال آخرون: معنى ذلك يشركون"[(٣)].

والإلحاد في أسماء الله تعالى: هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحقّ الثابت لها. **وهو على أنواع:**

النوع الأول: إنكار شيء منها أو ممّا دلّت عليه من الصفات والأحكام، كما فعل أهل التعطيل من الجَهمية وغيرهم.

النوع الثاني: جعلها دالّة على صفات تشابه صفات المخلوقين، كما فعل أهل التشبيه.

النوع الثالث: تسمية الله تعالى بما لم يسمّ به نفسه، كتسمية النصارى له: أبًا، وتسمية الفلاسفة له: بالعلّة الفاعلة[(٤)].

النوع الرابع: اشتقاق أسماء للأصنام من أسماء الله تعالى، كما فعل المشركون في اشتقاق العزّى من

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٥٥٤-٥٥٥.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٩/ ١٣٣-١٣٤.

(٤) العلّة الفاعلة: أو العلّة الفاعلية هي ما يوجد الشيءُ لسببه، أي: يكون مؤثّرًا في المعلول موجدًا له. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ١٦٥. الشريف الجرجاني، التعريفات، ٢٠٢. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ٥٢٣.

العزيز، واللّات من الإله على أحد القولين[1].

النوع الخامس: وصف الله تعالى وتقدّس بالنقائص، كقول اليهود: إنه فقير، وقولهم: إنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم: يده مغلولة، وأمثال ذلك ممّا هو إلحاد في أسمائه وصفاته.

والإلحاد محرّم بجميع أنواعه[2].

وممّا سبق يتبيّن:

أن منهج أهل السنة والجماعة في أسماء الله تعالى وصفاته يتّسم بالعلم والحكمة معًا؛ فهم قد وقفوا من الأسماء والصفات موقف المثبت لها على الوجه اللائق بالله سبحانه، مع نفيهم أن تكون تلك الصفات مماثلة أو مشابهة لصفات المخلوقين، ومع استبعاد أيّ تدخلٍ للعقل في تحديد كيفيتها، أو تعطيل حقيقتها، أو تأويلها عن الوجه الذي يدلّ عليه ظاهر اللفظ.

ثالثًا: مذهب الأشاعرة في أسماء الله تعالى وصفاته:

قام مذهب الأشاعرة في توحيد الأسماء والصفات على قواعد استنبطوها من الفلسفة اليونانية، وجعلوها معيارًا للشرع، فما وافقها قُبل وما عارضها حُرّف أو رُدّ، وهذا لا يمنع أنهم وافقوا أهل السنة والجماعة في بعض القواعد في باب الأسماء، وإن خالفوهم في أكثر مسائل الصفات، وما يهمّ هاهنا ما خالفوهم فيه.

وبيانه على النحو الآتي:

١- أن الصفات لا تثبت بأحاديث الآحاد، فهم لا يحتجّون ولا يأخذون بطريق الآحاد في العقائد.

٢- الاعتماد على الدلائل العقلية، وهي ما يُعرف بالقياس العقلي في إثبات الصفات، ولذلك فإنهم لا يثبتون من الصفات إلّا ما دلّ عليه العقل، وهي عندهم سبع صفات عقلية.

٣- الزعم بإمكان تعارض العقل مع النقل، وأن إثبات الصفات الواردة في النصوص النقلية يعارضه العقل، ولذلك يتجرّؤون على تقديم العقل على النقل، وهو ما يُسمّى عندهم: بالقانون الكلّي، وقد تقدّم الحديث عنه[3].

٤- الزعم بأن آيات الصفات من قبيل المتشابه لا المحكم، وأن دلالتها ظنّية لا قطعية يقينية.

---

(١) أمّا القول الثاني فهو: أن اللّات اسم رجل كان يلتّ السويق للحجّاج فجُعل اسمًا للصنم. انظر: الطبري، جامع البيان، ٢٧/ ٥٨. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [لتت]، ٤/ ٢٣٠.

(٢) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٩-١٨٠. محمد بن أحمد السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، تحقيق: سليمان سحمان، وعبد الرحمن أبابطين، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١١هـ=١٩٩١م)، ١/ ١٢٨.

(٣) انظر: ٧٦-٨٠.

٥- القول: بالمجاز في الصفات، وأنها على غير حقيقتها.

٦- الادّعاء بأن ظواهر نصوص الصفات غير مرادة، ممّا يوجب صرفها عن معانيها وتأويلها.

٧- الاعتقاد بأن إثبات الصفات يستلزم التركيب، وحلول الحوادث بالله تعالى، كما يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق، وتجسيم الربّ تعالى، ممّا يوجب إنكار الصفات وتأويلها عن معناها المراد إلى معانٍ محرّفة.

٨- يتبيّن موقفهم من الصفات التي في إثباتها معارضة للعقل في أحد طريقين:

الطريق الأول: التأويل، وهو في حقيقته تحريف وتعطيل.

الطريق الثاني: التفويض، وهو في حقيقته تجهيل وتعطيل.

٩- المخالفة في تعلّق[١] الصفات؛ بإنكاره، إمّا صراحةً بقولهم: إنه عدمي، أو مآلًا بقولهم: إنه وجودي، دون التزام بإثبات التعلّق الحقيقي، وذلك بقيام الأفعال الاختيارية به.

١٠-الاعتماد في التنزيه على النفي المفصّل، فيقولون: إن الله تعالى لا في جهةٍ ولا مكان، وليس بجوهرٍ ولا عَرَض، كما أنه ليس بجسم، ونحو ذلك.

١١- استخدام العبارات الموهمة والألفاظ المجملة في باب الصفات، كالجهة والمكان والجوهر والجسم والعَرَض وغيرها.

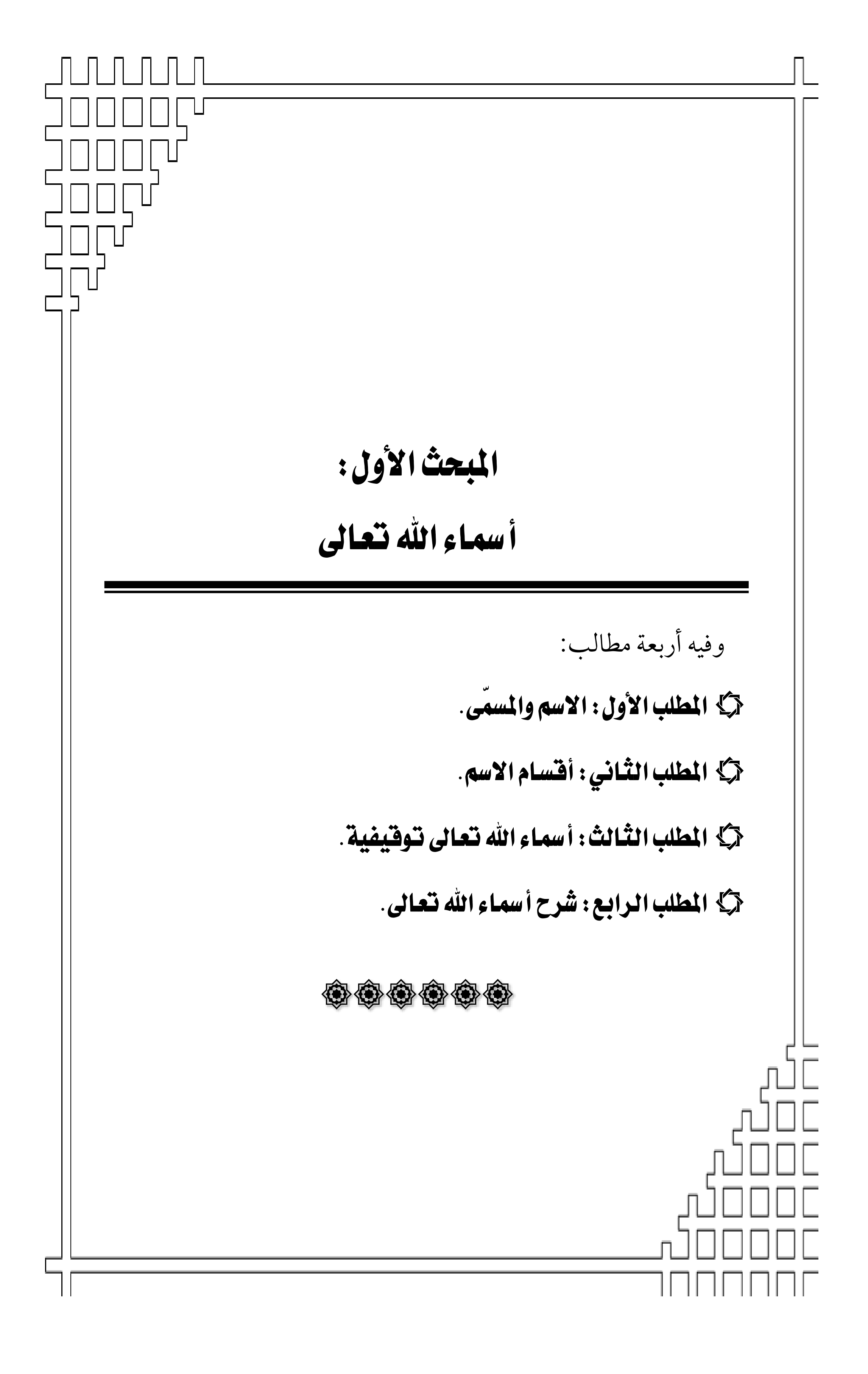
١٢- الوقوع في التناقض في الصفات، ومن ذلك إثباتهم لبعض الصفات دون بعض[٢].

وهذه النقاط هي خلاصة مذهب الأشاعرة في باب الصفات.



(١) سيأتي التعريف به.

(٢) انظر: خالد بن علي الغامدي، نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، ط١ (الرياض: دار أطلس الخضراء، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م)، ٢٦٥-٢٦٦، ٣٠٥، ٣٠٩-٣١٠، ٣٣١. ناصر بن عبد الكريم العقل، الفِرق الكلامية المشبّهة الأشاعرة والماتريدية، ط١ (الرياض: دار الوطن، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م)، ٧٢-٧٥. نور، مرجع سابق، ٢/ ٥٠٢، ٥٤٥، ٥٥٥، ٥٦٠، ٥٦٦، ٥٨٨، ٥٩٦، ٦٤٢.



المبحث الأول:

أسماء الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

- **المطلب الأول: الاسم والمسمّى.**
- **المطلب الثاني: أقسام الاسم.**
- **المطلب الثالث: أسماء الله تعالى توقيفية.**
- **المطلب الرابع: شرح أسماء الله تعالى.**

المطلب الأول:

الاسم والمسمّى

تناول الإيجي عدّة مسائل تتعلّق بأسماء الله تعالى، ومن تلك المسائل: مسألة الاسم والمسمّى، وفيما يأتي بيان رأيه فيها، مع التعقيب عليه بالنقد.

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

يرى الإيجي أن الاسم غير التسمية، ويعلّل ذلك لكون التسمية تخصيصًا للاسم، ووضعًا للشيء، فهي بذلك مغايرة له، كما أن التسمية فعل الواضع، وهو منقضي بخلاف الاسم، حيث يقول: "الاسم غير التسمية؛ لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء، ولا شكّ أنه مغاير له، والتسمية فعل الواضع، وأنه منقضٍ وليس الاسم كذلك"(١).

ثم يذكر الخلاف المشهور في ذلك، والمتمثّل في السؤال الآتي: هل الاسم هو نفس المسمّى أو غيره؟(٢).

ويضرب الأمثلة لتوضيح الأمر، فيقول: "ولا يشكّ عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة: فرس؛ أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره؟ بل في مدلول الاسم: أهو الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمرٍ صادق عليه، عارض له، يُنبئ عنه؟"(٣).

وبعد ذلك استعرض الإيجي أقوال إمام المذهب أبا الحسن الأشعري في هذه المسألة، حيث قال: "فلذلك قال الشيخ(٤): قد يكون الاسم عين المسمّى نحو: الله، فإنه اسم عَلم للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره نحو: الخالق والرازق ممّا يدلّ على نسبته إلى غيره، ولا شكّ أنها غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره: كالعليم والقدير ممّا يدلّ على صفة حقيقية"(٥).

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره، وقد سبق الكلام عن معنى الاسم في اللغة بأنه: اللفظ الدالّ على المسمّى، أمّا المسمّى: فهو الشيء الموجود في الأعيان أو الأذهان، وأمّا التسمية: فهي عبارة عن فعل المسمّي، ووضع الاسم للمسمّى، كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلّي، ووضع الحلية للتحلية.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن فورك، مرجع سابق، ٣٨.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

فهنا ثلاث حقائق: اسم ومسمّى وتسمية، كحلية ومحلّى وتحلية، وعلامة ومعلّم وتعليم، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفَين على معنى واحد؛ لتباين حقائقها، وإذا جُعل الاسم هو المسمّى بطل واحد من هذه الحقائق الثلاث ولا بدّ[(١)].

ومسألة الاسم والمسمّى من المسائل الحادثة التي لم ترد في النصوص الشرعية، والقول: بأن الاسم هو المسمّى أو غيره لم يرد عن السلف الصالح ﷺ، وإنما أحدثه أهل الأهواء والبدع من الجَهمية والمعتزلة[(٢)]، لذلك عدّ علماء أهل السنة والجماعة ما أثاره المتكلّمة من ابتداء الحديث في هذه المسألة والخوض فيها بغير علمٍ من باب الحماقة والجهالة ومجانبة الحقّ والبعد عن الصواب، ومن ثمّ فقد انبروا للردّ على المبتدعة؛ دفاعًا عن الحقّ المأخوذ من الكتاب العزيز والسنة النبوية، وانتصارًا لعقيدة السلف الصالح ﷺ.

وفيما يأتي أقوالهم في ذلك:

قال الشافعي: "وإذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمّى أو غير المسمّى، فاشهد أنه من أهل الكلام ولا دين له"[(٣)].

وقال أبو سعيد الدّارمي[(٤)]: "وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رُزقوا العافية منهم، وابتُلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بُدًّا من أن نردّ ما أتوا به من الباطل بالحقّ"[(٥)].

وقال الطبري: "وأمّا القول في الاسم: أهو المسمّى أو غير المسمّى؟ فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيُتّبع، ولا قول من إمامٍ فيُستمع، والخوض فيه شين، والصمت عنه زين، وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله ﷻ ثناؤه الصادق، وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ﴾[(٦)]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ﴾[(٧)]"[(٨)].

---

(١) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ٢١-٢٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨٦-١٨٧.

(٣) نقلًا عن: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ١٠٢.

(٤) هو: عثمان بن سعيد بن خالد الدّارمي، أبو سعيد، أحد الأعلام الثقات، كان رأسًا في الحديث والفقه، واسع الرحلة، من كتبه: (الردّ على الجهمية)، و(المسند الكبير)، توفي سنة ٢٨٠هـ. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، المعين في طبقات المحدّثين، تحقيق: همّام بن عبد الرحيم سعيد، ط١ (عمّان: دار الفرقان، ١٤٠٤هـ)، ١٠٤. تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٢/ ٣٠٢-٣٠٦.

(٥) عثمان أبو سعيد الدّارمي، الردّ على الجَهمية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١ (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٢٣.

(٦) سورة الإسراء، من الآية: ١١٠.

(٧) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٨) محمد بن جرير الطبري، صريح السنة، تحقيق: بدر بن يوسف المعتوق، ط١ (الكويت: دار الخلفاء للكتاب =

وقد اختلف أهل السنة والجماعة في مسألة الاسم والمسمّى على أربعة أقوال:

القول الأول: الإمساك عن القول في المسألة نفيًا وإثباتًا (التوقّف):

فلا يقال: الاسم هو المسمّى، ولا يقال: الاسم غير المسمّى؛ إذ إن كلا الإطلاقين بدعة، فلم يُعرف عن أحدٍ من السلف الصالح ﷺ أنه قال: الاسم هو المسمّى، بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمّة.

والقول: بأن الاسم غير المسمّى هو قول الجَهمية والمعتزلة، وقد أرادوا بذلك: أن أسماء الله تعالى مخلوقة؛ لأن أسماءه من كلامه، وكلامه مخلوق[١].

القول الثاني: الاسم من المسمّى:

وممّن ورد عنه هذا القول اللالكائي في قوله: "من زعم أن الاسم غير المسمّى، فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك؛ لأن الاسم غير المسمّى في المخلوقين؛ لأن الرجل يُسمّى: محمود وهو مذموم، ويُسمّى: قاسم ولم يقسم شيئًا قطّ، وإنما الله جلّ ثناؤه واسمه منه، ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه"[٢].

ومقصود اللالكائي: أن الله تعالى هو المُسمّي نفسه بأسمائه الحسنى، وأن لها معاني دالّة عليها.

القول الثالث: الاسم هو المسمّى:

وهذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمّة، وإن كان قد أنكره أكثر أهل السنة والجماعة عليهم[٣].

ومن تبنّوا هذا القول نظروا إلى المسألة من جهة أن أسماء الأشياء إذا ذُكرت في الكلام المؤلّف فإنما المقصود بها هو: المسمّيات، ولذلك قالوا: الاسم هو المسمّى، أي يراد به: المسمّى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ، فإنك إذا قلت: يا زيد، يا عمرو، فليس مرادك دعاء اللفظ، بل مرادك دعاء المسمّى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو: المسمّى.

وهذا لا ريب فيه إذا أُخبر عن الأشياء فذُكرت أسماؤها، فقيل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[٤]، ﴿وَخَاتَمَ

الإسلامي، ١٤٠٥هـ)، ٢٦. وانظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٨٥-١٨٦.

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨٦-١٨٧.

(٢) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٢/ ٢١٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨٧.

(٤) سورة الفتح، من الآية: ٢٩.

ﭐلنَّبِيِّـنَۗ ﴾[١]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾[٢]، فليس المراد: أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلّمه الله، وكذلك إذا قيل: جاء زيد، واشهد على عمرو، وفلان عدل، ونحو ذلك، فإنما تُذكر الأسماء والمراد بها: المسمّيات، وهذا هو مقصود الكلام"[٣].

القول الرابع: الاسم للمسمّى:

فهو دليل وعَلم عليه، وهذا على سبيل الإجمال، ولا يُطلق القول: في أن الاسم هو عين المسمّى أو غيره، وإنما لا بدّ من التفصيل؛ لأن الاسم يُطلق تارَةً ويراد به: الذات وهو المسمّى، وتارَةً يراد به: اللفظ وهو التسمية.

وهذا القول هو اختيار أكثر أهل السنة والجماعة، فقد نُقل عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل أنه: "كان يشقّ عليه ﷺ الكلام في الاسم والمسمّى، ويقول: هذا كلام محدَث، ولا يقول: الاسم غير المسمّى، ولا هو هو، ولكن يقول: الاسم للمسمّى؛ اتّباعًا لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ ﴾[٤]، ولأنها عنده أعلام على المسمّيات، فلذلك قال: هي له"[٥].

وهو القول الذي ارتضاه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال في قاعدة الاسم والمسمّى: "-الاسم- ليس هو نفس المسمّى، ولكن يراد به: المسمّى، وإذا قيل: إنه غيره، بمعنى: أنه يجب أن يكون مباينًا له فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلّم بأسماء نفسه فلا تكون بائنةً عنه، فكيف بالخالق وأسماؤه من كلامه وليس كلامه بائنًا عنه!؟ ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنًا، مثل: أن يُسمّي الرجل غيره باسم أو يتكلّم باسمه، فهذا الاسم نفسه ليس قائمًا بالمسمّى، لكن المقصود به: المسمّى، فإن الاسم مقصوده: إظهار المسمّى وبيانه"[٦].

ويقول ابن القيّم: "فالاسم يراد به: المسمّى تارَةً، ويراد به: اللفظ الدالّ عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، واستوى الله على عرشه، وسمع الله، ورأى وخلق، فهذا المراد به: المسمّى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله، والرحمن وزنه فعلان، والرحمن مشتقّ من الرحمة ونحو ذلك، فالاسم هاهنا للمسمّى، ولا يقال: غيره؛ لما في لفظ: الغير من الإجمال، فإن أُريد بالمغايرة: أن اللفظ غير المعنى فحقّ، وإن أُريد: أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسمًا، أو حتى

---

(١) سورة الأحزاب، من الآية: ٤٠.
(٢) سورة النساء، من الآية: ١٦٤.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨٨.
(٤) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.
(٥) ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، ٢/ ٢٧٠.
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٠٧.

سمّاه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد"[1].

وقد وافق الإيجي مذهب الأشاعرة[2] عندما رأى أن الاسم غير التسمية؛ ممّا يدّل على أنه عين المسمّى، وقد أنكر هذا القول جمهور أهل السنة والجماعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض ردّه على من يقول: إن الاسم عين المسمّى: "لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذُكرت في الكلام، فالمراد بها: المسمّيات، كما ذكروه في قوله: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ﴾[3] ونحو ذلك، لكان ذلك معنىً واضحًا لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك.

ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم؛ لما في قولهم من الأمور الباطلة، مثل: دعواهم أن لفظ: اسم الذي هو: (ا س م)، معناه: ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء التي هي الأسماء، مثل: زيد وعمرو، هي التسميات ليست هي أسماء المسمّيات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.

فإنهم يقولون: إن زيدًا وعَمْرًا ونحو ذلك هي أسماء الناس، والتسمية: جعل الشيء اسمًا لغيره، هي مصدر: سمّيته تسميةً، إذا جعلت له اسمًا.

والاسم: هو القول الدالّ على المسمّى، ليس الاسم الذي هو لفظ: اسم هو المسمّى، بل قد يراد به: المسمّى؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه.

وأيضًا: فهم تكلّفوا هذا التكليف ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم: أن الله غير مخلوق، وهذا ممّا لا تنازع فيه الجَهمية والمعتزلة، فإن أولئك ما قالوا: الأسماء مخلوقة، إلّا لمّا قال هؤلاء: هي التسميات، فوافقوا الجَهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ.

ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به، من أن لفظ: اسم وهو ألف سين ميم، معناه إذا أُطلق: هو الذات المسمّاة، بل معنى هذا اللفظ: هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء، مثل: زيد وعمرو، وعالم وجاهل، فلفظ: الاسم لا يدلّ على أن هذه الأسماء هي مسمّاه"[4].

كما أنكر هذا القول بعض كبار الأشاعرة، كالغزالي والرازي:

قال الغزالي: "والحقّ: أن الاسم غير التسمية، وغير المسمّى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة"[5].

(١) ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٧٧. وانظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٣١.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٢٧. الجويني، مرجع سابق، ١٤٢. الآمدي، أبكار الأفكار، ٢/ ٤٩٦.

(٣) سورة مريم، من الآية: ١٢.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٩١-١٩٢.

(٥) محمد بن محمد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسّام بن عبد الوهاب الجابي، ط١ =

وقال الرازي: "والمشهور من قول أصحابنا رحمهم الله تعالى: أن الاسم نفس المسمّى وغير التسمية، وقالت المعتزلة[1]: إنه غير التسمية وغير المسمّى، واختيار الشيخ الغزالي... أن الاسم والمسمّى والتسمية أمور ثلاثة متباينة، وهو الحقّ عندي"[2].

أمّا ما ذكره الإيجي من تقسيم الأسماء إلى ثلاثة أقسام، وهي:

القسم الأول: كون الاسم هو المسمّى، مثل: اسم الله.

القسم الثاني: كون الاسم غير المسمّى، مثل: اسمي الخالق والرازق.

القسم الثالث: كون الاسم لا هو ولا غيره، مثل: اسمي العليم والقدير.

كما هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، فقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا هذا القول، وبيّن مجانبته للصواب؛ إذ قال عن الذين قسّموا الأسماء إلى ثلاثة أقسام إنهم: "غلطوا من وجهٍ آخر، فإنه إذا سُلّم لهم أن المراد بالاسم الذي هو: ألف سين ميم؛ هو: مسمّى الأسماء، فاسمه الخالق هو الربّ الخالق نفسه، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه، واسمه العليم هو الربّ العليم، الذي العلم صفة له، فليس العلم هو المسمّى، بل المسمّى هو العليم، فكان الواجب أن يقال على أصلهم: الاسم هنا هو المسمّى وصفته، وفي الخالق الاسم هو المسمّى وفعله، ثم قولهم: إن الخلق هو المخلوق، وليس الخلق فعلًا قائمًا بذاته، قول ضعيف مخالف لقول جمهور المسلمين"[3].

ويتّضح من خلال العرض السابق:

أن الإيجي يذهب إلى القول: بأن الاسم غير التسمية، وحجّته في ذلك الفرق اللغوي بينهما، حيث جعل سبب المغايرة كون التسمية مخصّصةً للاسم، فضلًا عن أنها من فعل الواضع، وهو منقضٍ؛ بخلاف الاسم.

ولا شكّ بأن ما ذهب إليه في هذه المسألة مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة.



(قبرص: الجفان والجابي، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٢٤.

(١) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٥٤٢-٥٤٣.

(٢) محمد بن عمر الرازي، لوامع البيّنات شرح أسماء الله تعالى والصفات، عُني بتصحيحه: محمد بن بدر الدين النعساني، ط١ (مصر: المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ)، ٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٠١.

المطلب الثاني:

أقسام الاسم

هذه المسألة مبنيّة على مسألة الاسم والمسمّى.

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

قسّم الإيجي أسماء الله تعالى بوجهٍ عامّ بحسب مدلولاتها إلى أربعة أقسامٍ بسيطة حيث قال: "اعلم أن الاسم: إمّا أن يؤخذ من الذات، أو من جزئها، أو من وصفها الخارجي، أو من الفعل ... فهذه أقسامه البسيطة"[(١)].

ثم بيّن ما يمكن أن يُستخدم في حقّ الله تعالى منها، ويصدق إطلاقها عليه، فقال: "ثم ننظر أيّها يمكن في حقّ الله تعالى: أمّا المأخوذ من الذات ففرع تعقّلها[(٢)] ... وأمّا المأخوذ من الجزء فمحال عليه؛ لما بيّنا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب، وأمّا المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز، ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيًّا، وقد يكون إضافيًّا، وقد يكون سلبيًّا، وأمّا المأخوذ من الفعل فجائز"[(٣)].

ويتّضح من النصّ السابق:

أن الإيجي يذهب إلى الاتّفاق على امتناع تسمية الله تعالى بالقسم الثاني، وهو الاسم الذي يكون مأخوذًا باعتبار الجزء.

والاختلاف في الأول، وهو الاسم الذي يكون مفهومه الذات نفسها.

أمّا الأسماء المأخوذة باعتبار الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية أو الأفعال، فيجوز تسمية الله تعالى بها.

وأمّا عدم جواز تسمية الله تعالى باعتبار الجزء؛ فلتنزّهه جلّ وعلا عن التركيب.

ثم ذكر الإيجي أن من الأسماء ما قد يتركّب ثنائيًّا أو أكثر[(٤)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن تقسيم الإيجي لأسماء الله تعالى بحسب مدلولها تقسيم صحيح، وهو مأخوذ بالاستقراء العقلي؛

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

(٢) قال الشريف الجرجاني: "فمن ذهب إلى جواز تعقّل ذاته، جوّز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقّلها، لم يجوّز له اسمًا مأخوذًا من ذاته؛ لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقّله ووسيلة إلى تفهيمه، فإذا لم يمكن أن يُعقل ويُفهم فلا يُتصوّر بإزائه". الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٢٣١.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

(٤) انظر: المرجع السابق.

لأن الاسم إمّا أن يكون عائدًا إلى صفة حقيقية: كالحيّ، أو صفة إضافية: كالأول، أو صفة تنزيه وتقديس: كالقدّوس، وإمّا أن يكون عائدًا إلى فعل: كالخالق.

وقد عبّر الإيجي عن الأسماء العائدة إلى صفات التنزيه والتقديس بمصطلح السلب، أي: الأسماء التي تسلب عن الله تعالى صفات النقص، هذا مع العلم بأن هذا المصطلح لم يكن دارجًا في كلام أهل السنة والجماعة أو مستخدمًا في كتبهم إلّا على سبيل الردّ؛ وذلك لاستغنائهم بالألفاظ الشرعية التي تعبّر عن المعنى الحقّ من جهة، ولأن الألفاظ البدعية تجرّ إلى محاذيرَ فاسدةٍ من جهةٍ أخرى(١)، ولذلك استعاضوا عنه بمصطلح التنزيه والتقديس، وهو يعني: نفي صفات النقص عن الله تعالى مع إثبات صفات الكمال له سبحانه.

فأقسام الأسماء التي يجوز إطلاقها في حقّ الله تعالى بنصّ الإيجي قسمان:

القسم الأول: الاسم الذي يكون مدلوله باعتبار الصفة، سواء أكانت حقيقية أم إضافية أم سلبية.

القسم الثاني: الاسم الذي يكون مدلوله باعتبار الفعل.

ويلاحظ أن الإيجي أدخل ما كان مدلوله من الأسماء غير الذات من حيث هي تحت قسمٍ واحد، وهي ما دلّت على الصفات الحقيقية أو الإضافية أو السلبية؛ وذلك بجامع أن هذه الأسماء تفيد مدلولات فوق الذات، أي: خارج الذات.

على أن هذه القسمة التي ذكرها هي القسمة البسيطة لأسمائه سبحانه وتعالى، فهناك القسمة المركّبة التي تتركّب فيها الأسماء من أكثر من مدلولٍ خارجي، وهي التي تتكوّن من الصفات الحقيقية، والصفات الإضافية، والصفات السلبية.

وهي على أربعة أقسام:

القسم الأول: أن تكون صفة حقيقية مع صفة إضافية.

القسم الثاني: أن تكون صفة حقيقية مع صفة سلبية.

القسم الثالث: أن تكون صفة إضافية مع صفة سلبية.

القسم الرابع: أن تكون مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية(٢).

فإذًا مجموع أقسام أسماء الله تعالى باعتبار البساطة والتركيب من المدلولات الخارجية ستة أقسام.

وإتمامًا للفائدة يُذكر بعض التقسيمات التي درج عليها العلماء لأسماء الله تعالى، وذلك باعتبارات مختلفة.

---

(١) انظر: محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، ط١ (الكويت: دار إيلاف، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ٣٦٤.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٩٧-٩٨. الرازي، لوامع البيّنات، ٢٣.

وبيانها على النحو الآتي:

أ) تقسيم أسماء الله تعالى بحسب دلالتها:

وهي على ستة أضرب:

الضرب الأول: الاسم العَلم، وهو ما يدلّ على الذات، كلفظ الجلالة: الله، وبه يُعرف جميع أسمائه، فيقال: الرحمن -مثلًا- من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الرحمن.

الضرب الثاني: الأسماء الدالّة على الصفات المعنوية لله تعالى، كالعليم والقدير والسميع والبصير.

الضرب الثالث: الأسماء الدالّة على صفات الأفعال، كالخالق والرزّاق.

الضرب الرابع: الأسماء الدالّة على صفات التنزيه والتقديس، كالعليّ والقدّوس والسلام.

وهذه الأقسام الأربعة منحصرة في النفي والإثبات.

الضرب الخامس: الأسماء الدالّة على جملة أوصافٍ عديدة لا تختصّ بصفةٍ معيّنة، بل هي دالّة على معانٍ، مثل: المجيد العظيم الصمد.

الضرب السادس: الأسماء الدالّة على صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر، نحو: الغني الحميد، العفوّ القدير، الحميد المجيد.

ب) تقسيم أسماء الله تعالى بحسب ما يُطلق منها على الله تعالى وعلى غيره:

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يختصّ بالله تعالى، كلفظ الجلالة والرحمن والخالق والرزّاق، فهذه لا تُطلق إلّا على الله ﷻ، ولا يجوز تسمية غيره بها.

القسم الثاني: ما يُطلق على الله تعالى وعلى غيره، كالمِلِك والعزيز والجبّار والمتكبّر، فيجوز تسمية الله سبحانه وغيره بها[(1)][(2)].

---

(١) يقول ابن القيّم: "اختلف النظّار في الأسماء التي تُطلق على الله وعلى العباد، كالحيّ والسميع والبصير والعليم والقدير والمِلِك، ونحوها:
فقالت طائفة من المتكلّمين: هي حقيقة في العبد، مجاز في الربّ، وهذا قول غلاة الجَهمية، وهو أخبث الأقوال وأشدّها فسادًا.
الثاني: مقابلة، وهو أنها حقيقة في الربّ مجاز في العبد، وهذا قول أبي العبّاس الناشئ.
الثالث: أنها حقيقة فيهما، وهذا قول أهل السنة وهو الصواب، واختلاف الحقيقتين فيهما لا يُخرجها عن كونها حقيقة فيهما، وللربّ تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به". ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٢.

(٢) انظر هذين التقسيمين: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٦٦-١٦٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٢. =

وهذان التقسيمان مبنيّان على التأمّل في معاني أسماء الله ﷻ، وفهم دلالاتها، وهما تقسيمان مقبولان، والله تعالى أعلم.

أمّا ما ذكره الإيجي من أن الاسم الذي يعود إلى الله تعالى باعتبار الجزء ممتنع قطعًا؛ لكون الوجوب الذاتي ينافي التركيب، حيث لا يُتصوّر لذاته سبحانه جزءٌ حتى يُطلق اسمه عليه، كتسمية الإنسان: بالجسم بحسب جزئه لأن الجسم جزء منه، وأن مثل هذا ممتنع في حقّه تعالى[1].

فهذا الكلام غير مقبولٍ منه؛ لأن لفظة: الجزء من الألفاظ المجملة التي تحتمل معنًى حقًّا وباطلًا.

وطريقة أهل السنة والجماعة في الألفاظ المجملة:

عدم إطلاقها لا بالنفي ولا الإثبات، وإنما ينفون المعاني الباطلة التي دلّت عليها، ويثبتون المعاني الصحيحة اللائقة بالله سبحانه وتعالى دون اللفظ المجمل.

وبناءً على ذلك يقال للإيجي:

إن كنت تقصد بنفي إطلاق الاسم الذي يعود إلى الله تعالى باعتبار الجزء ما يقصده المتكلّمة عمومًا من نفي صفات الله تعالى الذاتية[2]: كاليد، والوجه، والساق، والقَدم، والعين، فهذا معنى محظور فاسد.

وإن كنت تقصد بنفي الجزء انفصال هذه الصفات عن ذات الله تعالى، ممّا يدلّ على تجزّئه وافتقاره لهذه الصفات التي تنفصل عنه، فنفي هذا عن الله تعالى أمر حقّ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في جوابه على الرازي عندما زعم أن الحنابلة قد التزموا بالأجزاء والأبعاض: "فإن لفظ: الأجزاء والأبعاض إذا أُريد به: أنه يتجزّأ أو يتبعّض التبعيض والتجزيء المعروف بمعنى وقوع ذلك، كما تتجزّأ أو تتبعّض الثياب واللحم وغيرها كأبدان الحيوان، وكما يتجزّأ أو يتبعّض الحيوان والثمار والخشب والورق ونحو ذلك، وكما يتجزّأ ويتبعّض الحيوان بخروج المني وغيره من العضلات منه، ومن ذلك يُولد شبهه منه بانفصال جزءٍ منه، كمني الرجل ومني المرأة ودمها، فهذا يُمتنع باتّفاق المسلمين، ولم يقل أحد من الحنابلة، بل ولا أحد من المسلمين فيما علمناه: أنه يتجزّأ ويتبعّض بهذا المعنى ...

وأمّا إن أراد بلفظ: الأجزاء والأبعاض ما يريده المتكلّمون بلفظ: الجسم والتركيب وهو الذي أراده، فإن الجسم كلّ جسم عندهم له أبعاض وأجزاء، إمّا بالفعل على قول من يثبت الجوهر الفرد، وإمّا

السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ١/ ١٢٣. عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، فقه الأسماء الحسنى، ط١ (الرياض: دار التوحيد، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م)، ٣٧-٤٤، ٥٢.

(١) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٢٣١-٢٣٢.

(٢) سيأتي التعريف بها.

بالإمكان على قول من ينفيه، فيقال له: هذا المعنى هو كما يريده الفلاسفة والمعتزلة بلفظ: الأجزاء الصفات القائمة به، ويقولون: ليس فيه أجزاء ... وعندهم أن الأنواع مركّبة من الجنس: وهو جزؤها العام، والفصل: وهو جزؤها الخاصّ، فإن أردت هذا المعنى، فلا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الصفات، وهم متّفقون على أن له علمًا وقدرة وحياة"[1].

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط١ (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٢هـ)، ١/ ٤٩-٥٠، ٥٢.

المطلب الثالث:

أسماء الله تعالى توقيفية

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

صرّح الإيجي بأن أسماء الله تعالى توقيفية لا مجال للاجتهاد فيها، وبيّن معنى التوقيف بأنه: ما يتوقّف إطلاقه على الإذن(1).

ولعلّ الأمر الذي جعل الإيجي يقول: بالتوقّف في هذه المسألة مع أن مصدره في التلقّي هو العقل: هو خشية إطلاق أسماء على الله تعالى توهم النقص في حقّه ﷻ، وذلك ما يُفهم من قوله: "وذلك للاحتياط احترازًا ممّا يُوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك"(2).

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

ما ذهب إليه الإيجي من القول: بالتوقيف في أسماء الله تعالى هو الحقّ الذي عليه أهل السنة والجماعة، فالتوقيف في أسماء الله تعالى وصفاته أحد المعالم البارزة في هذا الباب، وهو عدم تسمية الله تعالى بما لم يسمّ به نفسه، أو يسمّه به رسوله ﷺ.

وهذا عائد لأمور:

١- أن مخالفة هذا المنهج قول على الله تعالى بغير علم ورجم بالغيب، وقد حرّم الله سبحانه هذا، وعدّه من الجرائم العظام.

٢- أن مخالفة هذا المنهج تقديم بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، وقد نُهي المسلم عن ذلك.

٣- أن أسماء الله تبارك وتعالى حسنى، ومهما اجتهد العبد فإنه قد لا يُوفّق للتعرّف على الاسم الأحسن الذي يستحقّه الربّ ﷻ(3).

هذا؛ وقد دلّت النصوص الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية على أن أسماء الله تعالى توقيفية:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾(4).

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

(2) المرجع السابق.

(3) انظر: ابن خزيمة، مرجع سابق، ٢/ ٥٥٩. ابن قدامة، ذمّ التأويل، ٢٣. محمد بن قيّم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١٠٠. عمر بن سليمان الأشقر، أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، ط٢ (عمّان: دار النفائس، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ١٢٨.

(4) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

فهذه الآية تدلّ على أن أسماء الله تعالى توقيفية من وجهين:

الوجه الأول: قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءُ﴾[1]، فالألف واللام فيها للعهد، والأسماء المعهودة هي التي جاء النصّ عليها في الكتاب العزيز والسنة النبوية[2].

الوجه الثاني: قوله: ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3]، فهذا الوصف يدلّ على أنه ليس في الأسماء الأخرى أحسن منها، وأن غيرها لا يقوم مقامها ولا يؤدّي معناها[4].

٢- قوله سبحانه: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[5].

ووجه الدلالة من هذه الآية كما يقول البغوي[6]: "الإلحاد في أسماء الله: تسميته بما لم يسمّ به، ولم ينطق به كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، وجملته أن أسماء الله تعالى على التوقيف"[7].

٣- قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[9].

فهاتان الآيتان تدلّان على تحريم الخوض في الأمور الغيبية مع عدم الدليل، ويدخل في ذلك أسماء الله تعالى باعتبارها من الأمور المغيّبة التي لا تُعرف إلّا عن طريق الوحي، فوجب على المسلم أن يسلك الأدب في أسماء الله تعالى وصفاته، وأن يقتصر على ما جاء به النصّ.

قال السّعدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾: "في أسمائه وصفاته وأفعاله وشرعه، فكل هذه قد حرّمها الله ونهى العباد عن تعاطيها؛ لما فيها من المفاسد الخاصّة والعامّة، ولما فيها من الظلم والتجرُّؤ على الله، والاستطالة على عباد الله، وتغيير دين الله وشرعه"[10].

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٢) انظر: علي بن أحمد بن حزم، المحلّى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط [بدون] (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ت [بدون])، ١/ ٢٩.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٤) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٧.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٦) هو: الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، أبو محمد، الحافظ الثقة الكبير، كان علّامة في التفسير والحديث والفقه، جامعًا بين العلم والعمل، سالكًا سبيل السلف الصالح ﵃، له من التصانيف: (الجمع بين الصحيحين)، و(معالم التنزيل)، توفي سنة ٥١٦هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٢/ ٧٣٧-٧٤٠. تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٧/ ٧٥-٨٠. السيوطي، طبقات المفسّرين، ٤٩-٥٠.

(٧) البغوي، معالم التنزيل، ٢/ ٢١٨. وانظر: ابن حزم، المحلّى، ١/ ٢٩. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٢٢١.

(٨) سورة الإسراء، من الآية: ٣٦.

(٩) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

(١٠) السّعدي، تيسير الكريم الرحمن، ٢٨٧.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما روته عائشة ﵂ قالت: فَقَدْتُ رسُولَ اللهِ ﷺ لَيْلَةً مِن الْفِراشِ، فالْتَمَسْتُهُ فوَقَعَتْ يَدِي عَلى بَطنِ قَدَمَيهِ وَهُوَ في المَسْجدِ وَهمَا مَنْصوبَتَانِ، وَهُوَ يَقُولَ: «اللّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»(١).

فقوله ﷺ: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ» يدلّ على أن التسمية بالأسماء من الثناء، وبالآتي لا يمكن إدراك ما يستحقّه الله ﷻ من الأسماء، ممّا يوجب التوقّف فيما لم يرد به النصّ(٢).

٢- ما رواه عبد الله بن مسعود ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلا حَزَنٌ فَقَالَ: اللّهُمّ إِني عَبْدُكَ ابنُ عَبدِك ابنُ أَمَتِكَ، نَاصِيتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَك، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَو عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِن خَلْقِكَ، أَو أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ ...» الحديث(٣).

فهذا الحديث فيه دلالة صريحة على أن أسماء الله تعالى ليست من فعل الآدميين وتسمياتهم(٤)، وإذا كان الأمر كذلك فإن أسماء الله سبحانه توقيفية.

ومن أقوال أئمّة أهل السنة والجماعة في أن أسماء الله تعالى توقيفية:

قال ابن أبي زَمَنِين(٥): "واعلم أن أهل العلم بالله وبما جاءت به أنبياؤه ورسله يرون الجهل بما لم يُخبر به تبارك وتعالى عن نفسه علمًا، والعجز عمّا لم يدع إيمانًا، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى

---

(١) صحيح مسلم، ح ٤٨٦، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ١/ ٣٥٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ٢/ ٦٣. محمد بن قيّم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط٢ (الدمام: دار ابن القيّم، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٢٢٤.

(٣) مسند الإمام أحمد، ح ٣٧١٢، ٦/ ٢٤٦. واللفظ له. مسند أبي يعلى، ح ٥٢٩٧، ٩/ ١٩٨-١٩٩. صحيح ابن حبّان، ح ٩٧٢، ٣/ ٢٥٣. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ١٨٧٧، ١/ ٦٩٠. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم". وقال الهيثمي: "ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني، وقد وثّقه ابن حبّان". علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط [بدون] (القاهرة: دار الريّان للتراث، ١٤٠٧هـ)، ١٠/ ١٣٦. وصحّحه الألباني، التعليقات الحسان، ٢/ ٢٩٨.

(٤) انظر: ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٧٧.

(٥) هو: محمد بن عبد الله بن عيسى المرّي، أبو عبد الله، المعروف بابن أبي زَمَنِين، كان من كبار المحدّثين والفقهاء الراسخين في العلم، ومن أجلّ أهل وقته حفظًا للرأي، ومعرفةً باختلاف العلماء، وافتنانًا في الأدب والتاريخ وقرض الشعر، مع زهدٍ وورع واقتفاء لآثار السلف الصالح ﵏، من مؤلّفاته: (أصول السنة)، و(منتخب الأحكام)، توفي سنة ٣٩٩هـ. انظر: عِياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ٢/ ٢٥٩-٢٦١. الذهبي، العِبر في خبر من غبر، ٣/ ٧٣. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ١٥٦.

حيث انتهى في كتابه وعلى لسان نبيه"(١).

وقال القابسي(٢): "أسماء الله وصفاته لا تُعلم إلّا بالتوقيف، والتوقيف: كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ(٣) ... وليس للقياس في ذلك مدخل"(٤).

وقال السمعاني: "واعلم أن أسماء الله تعالى على التوقيف، فإنه يُسمّى: جوادًا، ولا يُسمّى: سخيًّا، وإن كان في معنى الجواد، ويُسمّى: رحيمًا، ولا يُسمّى: رقيقًا، ويُسمّى: عالمًا، ولا يُسمّى: عاقلًا، وعلى هذا لا يقال: يا خادع، يا مكّار، وإن ورد في القرآن: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾(٥)، ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ﴾(٦)، لكن لمّا لم يرد الشرع بتسميته به لم يجز ذلك له"(٧).

وقال أبو القاسم الأصبهاني: "فمن سمّى الله تعالى بغير ما سمّى به نفسه أو سمّاه به رسول الله، أو زاد في صفاته صفة لم يسمّ بها نفسه أو رسوله، فهو مبتدع ضال"(٨).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يُتجاوز القرآن والحديث"(٩).

إلّا أن ثمّة أمرًا ينبغي ذكره وإيضاحه في هذا المقام قد يخلط فيه بعض الناس أو يضّطرب، وهو أن القول: بأن أسماء الله تعالى توقيفية لا ينافي الإخبار عنه بما لم يرد، إذ "ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى

---

(١) محمد بن أبي زَمَنِين المرّي، رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد حسين، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٥هـ)، ٦٠.

(٢) هو: علي بن محمد بن خلف المعافري، أبو الحسن، المعروف بالقابسي، كان حافظًا محدّثًا واسع الرواية، عالمًا بالحديث وعِلله ورجاله، فقيهًا أصوليًّا، من الصالحين المتّقين الزاهدين، من تصانيفه: (أحكام الديانة)، و(المنقذ من شُبه التأويل)، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: عِياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ٢/ ٢٢٣-٢٢٧. ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ٣٢٠-٣٢٢. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١٠٧٩-١٠٨٠.

(٣) لا كراهة في إفراد الصلاة أو السلام على النبي ﷺ؛ لعدم وجود الدليل على ذلك، بل إن النبي عليه الصلاة والسلام علّم أمته التشهد أولًا، وليس فيه ذكر الصلاة، وهذا هو القول الراجح، ولكن الأفضل والأولى الجمع بينهما كما جاء في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ سورة الأحزاب، الآية: ٥٦. انظر: العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ١٣/ ٢٢٨.

(٤) نقلًا عن: علي بن خلف بن بطّال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط٢ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، ١٠/ ١٤١-١٤٢.

(٥) سورة النساء، من الآية: ١٤٢.

(٦) سورة الأنفال، من الآية: ٣٠.

(٧) منصور بن محمد السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: غنيم بن عبّاس غنيم، وياسر إبراهيم، ط١ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ= ١٩٩٧م)، ٢/ ٢٣٥.

(٨) أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة، ١/ ١٥٩-١٦٠.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٦.

أوسع ممّا يدخل في باب أسمائه وصفاته"[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ويفرّق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يُدعى إلّا بالأسماء الحسنى، وأمّا الإخبار عنه فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسمٍ حسن، أو باسمٍ ليس بسيئ وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم: شيء، وذات، وموجود"[2].

ويقول ابن القيّم: "ما يُطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يُطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفًا، كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه، فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه: هل هي توقيفية أو يجوز أن يُطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع؟"[3].

وهذا القول معتبر خاصّة إذا أُخذ بالحسبان تفريق شيخ الإسلام ابن تيمية بين الدعاء والإخبار، وما دام أن تلك الألفاظ لا تأخذ أحكام أسماء الله تعالى وصفاته.

وكان الواجب على الإيجي وغيره من الأشاعرة كما اعتمدوا في باب الأسماء على الشرع أن يعتمدوا عليه في باب الصفات، وكذلك في جميع العقائد، لا أن يقتصروا عليه في بعضها دون بعض، وهذا التفريق في التلقّي هو الذي أوقعهم في الاضّطراب والانحراف.

---

(١) ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٦٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٤٢.

(٣) ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٠.

المطلب الرابع:

شرح أسماء الله تعالى

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

أثبت الإيجي أسماء الله تعالى الحسنى، وتعرّض لشرحها دون أن يطيل أو يفصّل في ذلك حيث قال: "والذي ورد به التوقيف في المشهور: تسعة وتسعون اسمًا، فلنحصها إحصاءً"(١).

وفيما يأتي ذكر الأسماء التي ساقها الإيجي مع إيراد قوله في معناها:

١- الله: "اسم خاصّ بذاته لا يوصف به غيره، فقيل: علم جامد، وقيل: مشتقّ وأصله الإله، حُذفت الهمزة لثقلها وأُدغم اللام، وهو من ألّه إذا تعبّد، وقيل: من الوله وهو الحيرة(٢)، ومرجعهما صفة إضافية، وقيل: هو القادر على الخلق، وقيل: من لا يصحّ التكليف إلّا منه، فمرجعه صفة سلبية"(٣).

٢-٣- الرحمن الرحيم: "أي: مريد الإنعام على الخلق، فمرجعهما صفة الإرادة"(٤).

٤- الملِك: "أي: يُعزّ ويُذِلّ ولا يُذَلّ، فمرجعه صفة فعلية وسلبية، وقيل: التامّ القدرة"(٥).

٦- القدّوس: "المبرّأ على المعايب، وقيل: الذي لا يُدركه الأوهام والأبصار، فصفة سلبية"(٦).

٧- السلام: "ذو السلامة عن النقائص، فصفة سلبية، وقيل: منه وبه السلامة، ففعلية، وقيل: يُسلّم على خلقه، قال تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾(٧)، فصفة كلامية"(٨).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٣.

(٢) الخلاف في لفظ الجلالة: الله هل هو مشتقّ أو جامد؟ خلاف مشهور، وقد بحث هذه المسألة: الطبري، وابن كثير. انظر: الطبري، جامع البيان، ١/ ٥٤-٥٥. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٠-٢١.

ولكن رجّح ابن القيّم أن لفظ الجلالة مشتقّ، وردّ بحججٍ قوية على من زعم أنه غير مشتقّ. انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ٢٦.

ومعنى كونه مشتقًّا: أنه دالّ على صفة لله تعالى وهي الإلهية، كسائر أسماء الله ﷻ الحسنى، كالعليم والقدير والغفور، فإنها مشتقّة من مصادرها بلا ريب.

"وعلى القول بالاشتقاق يكون وصفًا في الأصل، ولكن غلبت عليه العَلمية، فتجري عليه بقية الأسماء أخبارًا وأوصافًا، يقال: الله رحمن رحيم سميع عليم، كما يقال: الله الرحمن الرحيم". محمد بن خليل هرّاس، شرح العقيدة الواسطية، راجعه: عبد الرزّاق عفيفي، ط [بدون] (المدينة النبوية: الجامعة الإسلامية، ت [بدون])، ٦.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٣٣-٣٣٤.

(٤) المرجع السابق، ٣٣٤.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) سورة يس، الآية: ٥٨.

(٨) الإيجي، المواقف، ٣٣٤.

٨- المؤمن: "المصدّق لنفسه ورسله، إمّا بالقول فصفة كلامية، أو بخلق المعجز ففعلية، وقيل: المؤمّن لعباده من الفزع الأكبر، إمّا بفعله الأمن أو بإخباره"[١].

٩- المهيمن: "الشاهد، وفُسّر بالعلم وبالتصديق بالقول، وقيل: الأمين، أي: الصادق في قوله"[٢].

١٠-العزيز: "قيل: لا أب له ولا أمّ، وقيل: لا يحطّ عن منزلته، وقيل: لا مِثل له، وقيل: يُعذّب من أراد، وقيل: عليه ثواب العاملين، وقيل: القادر، والعزّةُ القدرةُ، ومنه المثل من عزيز"[٣].

١١- الجبّار: "قيل: من الجبر، بمعنى: الإصلاح، ومنه: جبر العظم، وقيل بمعنى: الإكراه، أي: يجبر خلقه على ما يريده، وقيل: منيع لا يُنال، ومنه: نخلة جبّارة، وقيل: لا يبالي بما كان، وبما لم يكن، وقيل: العظيم، أي: انتفت عنه صفات النقص، وقيل: حصل له جميع الكمال"[٤].

١٢- المتكبّر: "قيل في معناه: ما قيل في العظيم"[٥].

١٢-١٣- الخالق البارئ: "معناهما واحد، المختصّ باختراع الأشياء"[٦].

١٤- المصوّر: "المختصّ بإحداث الصور والتراكيب"[٧].

١٥- الغفّار: "المريد لإزالة العقوبة عن مستحقّها"[٨].

١٦- القهّار: "غالب لا يُغلب"[٩].

١٧- الوهّاب: "كثير العطاء"[١٠].

١٨- الرزّاق: "يرزق من يشاء"[١١].

١٩- الفتّاح: "ميسّر العسير، وقيل: خالق الفتح، أي: النصر، وقيل: الحاكم، وهو إمّا بالإخبار أو بالقضاء، ومنه: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾[١٢]، أي: احكم، وقيل: الحاكم المانع، ومنه: حكمة اللجام"[١٣].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) سورة الأعراف، من الآية: ٨٩.

(١٣) الإيجي، المواقف، ٣٣٤.

٢٠- العليم: "العالم بجميع المعلومات"[١].

٢١- القابض: "المختصّ بالسلب"[٢].

٢٢- الباسط: "المختصّ بالتوسعة"[٣].

٢٣- الخافض: "من الخفض، وهو الحطّ والوضع"[٤].

٢٤- الرافع: "المعطي للنازل"[٥].

٢٥- المعزّ: "معطي العزّة"[٦].

٢٦- المذلّ: "الموجب لحطّ المنزلة"[٧].

٢٧- ٢٨- السميع البصير[٨].

٢٩- الحَكَم: "الحاكم، وقيل: هو الصحيح علمه وقوله وفعله"[٩].

٣٠- العدل: "لا يقبح منه ما يفعل"[١٠].

٣١- اللطيف: "خالق اللطف، وقيل: العالم بالخفيات"[١١].

٣٢- الخبير: "العليم، وقيل: المُخبر"[١٢].

٣٣- الحليم: "لا يعجّل العقاب"[١٣].

٣٤- العظيم[١٤].

٣٥- الغفور: "كالغفّار"[١٥].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ٣٣٤-٣٣٥.

(٥) المرجع السابق، ٣٣٥.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) انظر: المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) انظر: المرجع السابق.

(١٥) المرجع السابق.

٣٦- الشكور: "المجازي على الشكر، وقيل: يثيب على القليل الكثير، وقيل: المثني على من أطاعه"[١].

٣٧- العليّ[٢].

٣٨- الكبير: "كالمتكبّر"[٣].

٣٩- الحفيظ: "العليم، وقيل: لا يشغله شيء عن شيء، وقيل: يبقي صور الأشياء"[٤].

٤٠- المقيت: "خالق الأقوات، وقيل: المقدّر، وقيل: الشهيد، وهو العالم بالغائب والحاضر"[٥].

٤١- الحسيب: "الكافي، يخلق ما يكفي العباد، وقيل: المحاسب بإخباره المكلّفين بما فعلوا"[٦].

٤٢- الجليل: "كالمتكبّر"[٧].

٤٣- الكريم: "ذو الجود، وقيل: المقتدر على الجود، وقيل: العليّ الرتبة، ومنه: كرائم المواشي، وقيل: يغفر الذنوب"[٨].

٤٤- الرقيب: "كالحفيظ"[٩].

٤٥- المجيب: "يجيب الأدعية"[١٠].

٤٦- الواسع[١١].

٤٧- الحكيم[١٢].

٤٨- الودود: "المودود، كالحلوب والركوب، وقيل: الوادّ، أي: يودّ ثناءه على المطيع وثوابه له"[١٣].

٤٩- المجيد: "الجميل أفعاله، وقيل: الكثير أفضاله، وقيل: لا يشارَك فيما له من أوصاف المدح"[١٤].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٥.
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.
(٨) المرجع السابق.
(٩) المرجع السابق.
(١٠) المرجع السابق.
(١١) انظر: المرجع السابق.
(١٢) انظر: المرجع السابق.
(١٣) المرجع السابق.
(١٤) المرجع السابق.

٥٠- الباعث: "المعيد للخلائق"[١].

٥١- الشهيد: "العالم بالغائب والحاضر"[٢].

٥٢- الحقّ: "العدل، وقيل: الواجب لذاته، وقيل: المحقّ، أي: الصادق، وقيل: مظهر الحقّ"[٣].

٥٣- الوكيل: "المتكفّل بأمور الخلق، وقيل: الموكول إليه ذلك"[٤].

٥٤- القوي: "القادر على كلّ أمر"[٥].

٥٥- المتين: "هي النهاية في القدرة"[٦].

٥٦- الولي: "الحافظ للولاية"[٧].

٥٧- الحميد: "المحمود"[٨].

٥٨- المحصي: "العالم، وقيل: المنبئ عن عدد كلّ معدود، وقيل: القادر، ومنه: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾[٩]، أي: لن تطيقوه"[١٠].

٥٩- المبدئ: "المتفضّل بابتداء النعم"[١١].

٦٠- المعيد: "يعيد الخلق"[١٢].

٦١- المحيي: "خالق الحياة"[١٣].

٦٢- المميت: "خالق الموت"[١٤].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٥.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.
(٨) المرجع السابق.
(٩) سورة المزمل، من الآية: ٢٠.
(١٠) الإيجي، المواقف، ٣٣٥.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) المرجع السابق.
(١٣) المرجع السابق.
(١٤) المرجع السابق.

٦٣- الحيّ[١].

٦٤- القيّوم: "الباقي الدائم، وقيل: المدبّر"[٢].

٦٥- الواجد: "الغني، وقيل: العالم"[٣].

٦٦- الماجد: "العالي، وقيل: من له الولاية والتولية"[٤].

٦٧- الأحد[٥].

٦٨- الصمد: "السيد، وقيل: الحليم، وقيل: العالي الدرجة، وقيل: المدعو المسؤول، وقيل الصمد: ما لا جوف له"[٦].

٦٩-٧٠- القادر المقتدر[٧].

٧١-٧٢- المقدّم المؤخّر: "يقدّم من يشاء ويؤخّر من يشاء"[٨].

٧٣- ٧٤- الأول الآخر: "لم يزل ولا يزال"[٩].

٧٥- الظاهر: "المعلوم بالأدلّة القاطعة، وقيل: الغالب"[١٠].

٧٦- الباطن: "المحتجب عن الحواس، وقيل: العالم بالخفيات"[١١].

٧٧- الوالي: "المالك"[١٢].

٧٨- المتعالي: "كالعليّ"[١٣].

٧٩- البرّ: "فاعل البرّ"[١٤].

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣٥.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) انظر: المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) انظر: المرجع السابق، ٣٣٥-٣٣٦.
(٨) المرجع السابق، ٣٣٦.
(٩) المرجع السابق.
(١٠) المرجع السابق.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) المرجع السابق.
(١٣) المرجع السابق.
(١٤) المرجع السابق.

٨٠- التّواب: "يرجع لفضله على عباده إذا تابوا إليه"[١].

٨١- المنتقم: "المعاقب لمن عصاه"[٢].

٨٢- العفوّ: "الماحي"[٣].

٨٣- الرؤوف: "المريد للتخفيف"[٤].

٨٤- مالك المُلك: "يتصرّف فيه"[٥].

٨٥- ذو الجلال والإكرام: "كالجليل"[٦].

٨٦- المقسط: "العادل"[٧].

٨٧- الجامع: "أي: للخصوم يوم القضاء"[٨].

٨٨- الغني: "لا يفتقر إلى شيء"[٩].

٨٩- المغني: "المحسن لأحوال الخلق"[١٠].

٩٠- المانع: "لما يشاء من المنافع"[١١].

٩١- ٩٢- الضّار النافع: "منه الضرر والنفع"[١٢].

٩٣- النور[١٣].

٩٤- الهادي: "يخلق الهدى"[١٤].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٦.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.
(٨) المرجع السابق.
(٩) المرجع السابق.
(١٠) المرجع السابق.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) المرجع السابق.
(١٣) انظر: المرجع السابق.
(١٤) المرجع السابق.

٩٥- البديع: "أي: المبدع"[١].

٩٦- الباقي: "لا آخر له"[٢].

٩٧- الوارث: "الباقي بعد فناء الخلق"[٣].

٩٨- الرشيد: "العدل، وقيل: المرشد"[٤].

٩٩- الصبور: "الحليم"[٥].

ثم ختم الإيجي الأسماء الحسنى بالدعاء، فقال: "فهذه هي الأسماء الحسنى، نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير، ويغفر لنا ويرحمنا، إنه هو الغفور الرحيم"[٦].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن معرفة أسماء الله تعالى الحسنى من أعظم المهمّات، وأنبل الغايات؛ لتعلّقها بذات خالق السماوات والأرض ﷻ، حيث يتعرّف عليه، ويُمدح ويُدعى بها، وكلّما كان العبد عارفًا لمعانيها مدركًا لحقيقتها كان هذا أبلغ في التعبّد بها.

والأسماء الحسنى المعروفة: هي التي يُدعى الله تعالى بها، وهي التي جاءت في الكتاب العزيز والسنة النبوية، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها[٧].

لذا كان من الواجب الكشف عن معاني كلام الله تعالى وتفسير ذلك وطلبه من مظانّه، وتعلّم ذلك وتعليمه[٨].

أمّا ما أورده الإيجي في هذه المسألة فيمكن نقده من ثلاثة جوانب رئيسية:

الجانب الأول: أن الإيجي اعتمد في تعيين أسماء الله تعالى الحسنى على الحديث الذي أخرجه الترمذي[٩]

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ)، ١٩.

(٨) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٤.

(٩) هو: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، أبو عيسى، أحد الأئمة المبرّزين، وكان ممّن جمع وصنّف وحفظ وذاكر، طاف البلاد وسمع خلقًا كثيرًا من الخراسانيين والعراقيين والحجازيين، من مصنّفاته: (السنن)، و(العِلل)، توفي سنة ٢٧٩هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٩/ ١٥٣. المزّي، مرجع سابق، ٢٦/ ٢٥٠-٢٥٢. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، =

عن أبي هريرة رضي الله عنه[1]، وقد ذهب كثير من علماء أهل السنة والجماعة إلى تضعيف هذه الرواية.

ومن أقوالهم في ذلك:

قال الترمذي: "هذا حديث غريب، حدّثنا به غير واحدٍ عن صفوان بن صالح[2]، ولا نعرفه إلّا من حديث صفوان بن صالح، وهو ثقة عند أهل الحديث"[3].

وقال البيهقي[4] مُعلّقًا على رواية سرد الأسماء: "ويُحتمل أن يكون التفسير وقع من بعض الرواة، وكذلك في حديث الوليد بن مسلم[5]، ولهذا الاحتمال ترك البخاري ومسلم إخراج حديث الوليد في الصحيح"[6].

وقال ابن حزم: "وجاءت أحاديث في إحصاء التسعة والتسعين أسماء مضطربة لا يصحّ منها شيء أصلًا"[7].

وقال ابن حجر العسقلاني في الحكم على هذا الحديث: "واختلف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة؟.

٢/ ٦٣٣-٦٣٥.

(١) سنن الترمذي، ح ٣٥٠٧، كتاب الدعوات، ٥/ ٥٣٠-٥٣١.

(٢) هو: صفوان بن صالح بن صفوان الثقفي، أبو عبد الملِك، ثقة، وكان يدلّس تدليس التسوية، توفي سنة ٢٣٩هـ. انظر: المزّي، مرجع سابق، ١٣/ ١٩١-١٩٦. أحمد بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوّامة، ط١ (دمشق: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٢٧٦.
ويُقصد بتدليس التسوية: أن يروي المدلّس عن شيخٍ له ثقة عن رجلٍ ضعيف عن ثقة، فيُسقط الضعيف من الوسط، وقد سمّاه بذلك: أبو الحسن بن القطّان، وهو شرّ أقسام التدليس. انظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح عِلل الترمذي، تحقيق: همّام بن عبد الرحيم سعيد، ط١ (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٢/ ٨٢٥. عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد عثمان، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٣٨٩هـ= ١٩٧٠م)، ٩٥-٩٦.

(٣) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، ط [بدون] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت [بدون])، ٥/ ٥٣١.

(٤) هو: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، أبو بكر، الحافظ الكبير، واحد زمانه في الحفظ، وفرد أقرانه في الإتقان والضبط، جمع بين علمي الحديث والفقه، وكان أشعري العقيدة، على سيرة العلماء، قانعًا من الدنيا باليسير، متجمّلًا في زهده وورعه، كثير التحقيق والتصنيف، من مؤلّفاته: (الأسماء والصفات)، و(معرفة السنن والآثار)، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١١٣٢-١١٣٤. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٢٢٠-٢٢٢.

(٥) هو: الوليد بن مسلم القرشي الأموي، أبو العباس، ثقة لكنه كان يُكثر من تدليس التسوية، توفي سنة ١٩٥هـ. انظر: أحمد بن علي بن منجويه، رجال صحيح مسلم، تحقيق: عبد الله الليثي، ط١ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ)، ٢/ ٣٠٢. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٥٨٤.

(٦) أحمد بن الحسين البيهقي، الأسماء والصفات، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ١/ ١٥.

(٧) ابن حزم، المحلّى، ٨/ ٣١.

فمشى كثير منهم على الأول، واستدلّوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم؛ لأن كثيرًا من هذه الأسماء كذلك، وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج؛ لخلوّ أكثر الروايات عنه ...، ورواية الوليد تُشعر بأن التعيين مدرج"[1].

وقال الألباني[2]: "ضعيف بسرد الأسماء"[3].

فيتبيّن ممّا سبق:

تضعيف رواية الترمذي، وأن سرد أسماء الله تعالى هو من كلام أحد رواة الحديث، ويُضاف إلى ذلك: أن في رواية سرد الأسماء أسماء لم تثبت لله تعالى بنصّ شرعي، مثل: الباعث والمحصي والواجد والماجد والمنتقم والمقسط والمغني والمانع والرشيد والصبور[4]، وفي المقابل هناك أسماء ثبتت لله تعالى بالنصّ الشرعي من الكتاب العزيز والسنة النبوية ولم تُذكر في هذه الرواية، مثل: الربّ والمنّان والوتر والجميل والطيّب والسبّوح والشافي[5].

الجانب الثاني: أن أسماء الله تعالى لا تدخل تحت حصر، ولا تحدّ بعددٍ معيّن، وهذا ما عليه جمهور العلماء:

قال النووي: "واتّفق العلماء على أن هذا الحديث[6] ليس فيه حصر لأسمائه سبحانه وتعالى، فليس معناه: أنه ليس له أسماء غير هذه التسعة والتسعين، وإنما مقصود الحديث: أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة، فالمراد: الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء"[7].

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٢١٥-٢١٦.

(٢) هو: محمد بن ناصر الدين الألباني، أبو عبد الرحمن، اشتغل بطلب الحديث حتى صارت له دراية فائقة به وبعلومه ورجاله في عصره، وكان من المنافحين عن مذهب السلف الصالح ﷺ، ثم أكبّ على التأليف، ومن تحقيقاته ومؤلّفاته العلمية: (تحقيق كتاب الإيمان)، و(سلسلة الأحاديث الصحيحة)، توفي سنة ١٤٢٠هـ. انظر: محمد بن صالح المنجّد، أحداث مثيرة في حياة الشيخ العلّامة الألباني مع آخر ما نُشر عن مرض الشيخ ووفاته، ط١ (الإسكندرية: دار الإيمان، ت [بدون]). عاصم بن عبد الله القريوتي، ترجمة موجزة لفضيلة المحدّث الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني وأضواء على حياته العلمية، ط [بدون] (جدّة: دار المدني، ت [بدون]).

(٣) محمد بن ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م)، ٣٨٣.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٩٦. التميمي، معتقد أهل السنة في أسماء الله، ٢٧١، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٨٥، ٢٩٢، ٣٠٢-٣٠٣، ٣٠٩، ٣١٨-٣١٩، ٣٢١، ٣٢٣-٣٢٤، ٣٣٢.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٤٨٢-٤٨٥.

(٦) يعني: قول النبي ﷺ من حديث أبي هريرة ﷺ: "إِنَّ للهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ". متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٥٧، كتابَ التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلّا واحدًا، ٦/ ٢٦٩١. صحيح مسلم، ح ٢٦٧٧، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، ٤/ ٢٠٦٣.

(٧) النووي، المنهاج، ١٧/ ٥.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن ... معناه: أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة، ليس مراده: أنه ليس له إلّا تسعة وتسعون اسمًا"(١).

وقال ابن كثير: "ثم ليُعلم أن الأسماء الحسنى غير منحصرة في تسعة وتسعين"(٢).

الجانب الثالث: أن الكلام في أسماء الله تعالى فرع عن الكلام في صفاته؛ إذ الأسماء متضمّنة للصفات دالّة عليها، ولهذا وقع الخطأ في تفسير أسماء الله تعالى كما وقع في تفسير صفاته؛ إذ كلّ من عرض لتفسير الأسماء فسّرها بما يتوافق مع قوله في الصفات.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية لذلك فقال: "والكلام في تفسير أسماء الله وصفاته وكلامه فيه من الغثّ والسمين ما لا يحصيه إلّا ربّ العالمين، وإنما الشأن في الحقّ والعلم والدين"(٣).

وما ذكره الإيجي من أسماء الله تعالى الحسنى وتفسيرها يمكن التعليق عليه بما يأتي:

أ) الأسماء التي وافق الحقّ فيها:

وهي أسماء الله تعالى: القدّوس، المؤمن، العزيز، المتكبّر، الخالق البارئ، المصوّر، القهّار، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، العليم، القابض الباسط، الخافض الرافع، المعزّ المذلّ، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الشكور، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، المجيد، الشهيد، الحقّ، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المبدئ المعيد، المحيي المميت، القيّوم، الصمد، المقدّم المؤخّر، الأول الآخر، الوالي، البرّ، التّواب، العفوّ، مالك المُلك، ذو الجلال والإكرام، الجامع، الغني، الضّار النافع، الهادي، البديع، الباقي، الوارث.

حيث فسّرها الإيجي بمعانيها الصحيحة المتعارف عليها عند أهل السنة والجماعة(٤).

ب) الأسماء التي خالف الحقّ فيها:

وهي أسماء الله تعالى: الرحمن، الرحيم، الغفّار، الغفور، الودود، الرؤوف.

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٣٢.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٧٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٨٨.

(٤) انظر معاني هذه الأسماء وغيرها: أحمد بن شعيب النسائي، النعوت الأسماء والصفات، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط١ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م). محمد بن إسحاق بن منده، التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه: محمد بن عبد الله الوهيبي، وموسى بن عبد العزيز الغصن، ط١ (الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م). محمد بن قيّم الجوزية، أسماء الله الحسنى وصفاته، جمع وإعداد وتحقيق: عماد زكي البارودي، ط [بدون] (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ت [بدون]). البدر، فقه الأسماء الحسنى. زين محمد شحاتة، المنهج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط١٠ (الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٢هـ). مريم بنت عبد العالي الصاعدي، معاني أسماء الله الحسنى بين أهل السنة والمخالفين، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤٣٠هـ).

حيث تأوّل الإيجي هذه الأسماء، وأرجع الصفات المأخوذة منها إلى الصفات السبع التي يثبتها، وهي: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وقد اتّضح ذلك عند تفسيره لها بمعنى: الإرادة، يعني: إرادة الإنعام والثواب.

وقول الإيجي في الأسماء مبنيّ على قوله في صفات الله تعالى، فما كان من الأسماء دالًّا على الصفات التي يثبتها أو لا يرى محظورًا في إثباتها، فسّرها بما يتوافق مع معانيها المعروفة، وما كان من الأسماء دالًّا على الصفات التي ينفيها، أو يرى أن معانيها ممّا يستحيل على الله تعالى، تأوّلها أو فوّضها.

وهو في قوله هذا مخالف للحقّ الذي درج عليه أهل السنة والجماعة من إثبات أسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العلى، على ما فهمه الجيل الأول من السلف الصالح ﷺ، ووردت به الأخبار الصحيحة.

ومجانبة قول الإيجي للصواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن تأويل أسماء الله تعالى وتفويضها يُعدّ تعطيلًا لها عن معانيها الثابتة لله تعالى واللائقة به سبحانه، وتعطيل حقائق ومعاني الأسماء قدح في صحّة إطلاقها؛ إذ إن شرط صحّة إطلاق الأسماء حصول معانيها وحقائقها، ثم إنه لا مانع ولا محذور من إثبات هذه المعاني والحقائق(١).

الوجه الثاني: أن التفريق بين أسماء الله تعالى في تفسيرها تحكّم بيّن، وهو تفريق بين المتماثلات؛ إذ الكلّ جاء إطلاقه على الله تعالى، وهو سبحانه، ورسوله ﷺ أعلم بما يليق به، وما يستحيل عليه.

ودلالات الأسماء جميعها واحدة؛ لأنها تجري على قاعدةٍ واحدة، وهي: "أن الاسم من أسمائه له دلالات: دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على إحداهما بالتضمّن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم"(٢).

"فالاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدلّ على الذات والصفة التي اشْتقّ منها بالمطابقة، فإنه يدلّ عليه دلالتين أخريين بالتضمّن واللزوم، فيدلّ على الصفة بمفردها بالتضمّن، وكذلك على الذات المجرّدة عن الصفة، ويدلّ على الصفة الأخرى باللزوم.

فإن اسم السميع: يدلّ على ذات الربّ وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها وعلى السمع وحده بالتضمّن، ويدلّ على اسم الحيّ وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته"(٣).

فلا يجوز التفريق بين أسماء الله تعالى، ومن فرّق فهو متناقض ومضّطرب، ويلزمه ذلك في بقية الأسماء التي أثبتها.

---

(١) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ١/ ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ١/ ١٧٠.

(٣) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٠.

الوجه الثالث: أن صرف أسماء الله الحسنى وصفاته العلى عن معانيها اللازمة لها عبثٌ ومخالفة للمراد من ربّ العباد، وهو تحقّق آثارها ومقتضياتها من العبودية، وهذا ما فهمه علماء أهل السنة والجماعة.

يقول ابن القيّم: "والأسماء الحسنى والصفات العلى مقتضية لآثارها من العبودية، والأمر اقتضاؤها لآثارها من الخلق والتكوين، فلكلّ صفة عبودية خاصّة هي من موجباتها ومقتضياتها، أعني: من موجبات العلم بها والتحقّق بمعرفتها، وهذا مطرد في جميع أنواع العبودية التي على القلب والجوارح.

فعلم العبد بتفرّد الربّ تعالى بالضّر والنفع، والعطاء والمنع، والخلق والرزق، والإحياء والإماتة، يثمر له عبودية التوكل عليه باطنًا، ولوازم التوكل وثمراته ظاهرًا.

وعلمه بسمعه تعالى وبصره وعلمه، وأنه لا يخفى عليه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض، وأنه يعلم السر وأخفى، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، يثمر له حفظ لسانه وجوارحه وخطرات قلبه عن كلّ ما لا يرضي الله، وأن يجعل تعلّق هذه الأعضاء بما يحبه الله ويرضاه، فيثمر له ذلك الحياء باطنًا، ويثمر له الحياء اجتناب المحرّمات والقبائح.

ومعرفته بغناه وجوده وكرمه وبرّه وإحسانه ورحمته، توجب له سعة الرجاء، وتثمر له ذلك من أنواع العبودية الظاهرة والباطنة بحسب معرفته وعلمه.

وكذلك معرفته بجلال الله وعظمته وعزّه، تثمر له الخضوع والاستكانة والمحبة، وتثمر له تلك الأحوال الباطنة أنواعًا من العبودية الظاهرة هي موجباتها.

وكذلك علمه بكماله وجماله وصفاته العلى، يوجب له محبة خاصّة بمنزلة أنواع العبودية، فرجعت العبودية كلّها إلى مقتضى الأسماء والصفات"[(١)].

وسيأتي الردّ على الإيجي مفصّلًا بإذن الله تعالى في مبحث الصفات التي عطّلها بما يُغني عن تكراره هنا.

كما أن الإيجي أخطأ في تفسير بعض أسماء الله تعالى الأخرى، كما في تفسيره لاسمي الظاهر الباطن، حيث ذكر أن معنى الظاهر: المعلوم بالأدلّة القاطعة أو الغالب، وأن معنى الباطن: المحتجب عن الحواس أو العالم بالخفيات، والصحيح أن معناهما كما جاء في قوله ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في دعاء النوم: «... اللّهُمّ أَنتَ الاوَّلُ فَلَيسَ قَبلَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْآخرُ فَلَيسَ بَعدَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الظَّاهرُ فَلَيسَ فَوقَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْبَاطنُ فَلَيسَ دونَكَ شَيءٌ»[(٢)].

(١) ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ٩٠.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٧١٣، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ٤/ ٢٠٨٤.

وقال الطبري عند تفسير قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]: "وهو الظاهر على كلّ شيء دونه، وهو العالي فوق كلّ شيء فلا شيء أعلى منه ... وهو الباطن لجميع الأشياء فلا شيء أقرب إلى شيء منه"[2].

ج) الأسماء التي وافق الحقّ فيها من جهة، وخالفه من جهة أخرى:

وهي أسماء: الله، الملِك، السلام، المهيمن، الجبّار، الحكم.

فقد وافق الإيجي الحقّ عندما فسّر اسم الله بمعنى: المعبود، بينما خالفه عندما فسّره بالقادر على الخلق.

كما وافق الحقّ عندما فسّر اسم الملِك بمعنى: من يعزّ ويُذِلّ، بينما خالفه عندما فسّره بالتامّ القدرة.

كما وافق الحقّ عندما فسّر اسم السلام بمعنى: ذو السلامة عن النقائص، بينما خالفه عندما فسّره بأن منه وبه السلامة، وأنه يُسلّم على خلقه.

كما وافق الحقّ عندما فسّر اسم المهيمن بمعنى: الشاهد، والتصديق بالقول، بينما خالفه عندما فسّره بالعلم.

كما وافق الحقّ عندما فسّر اسم الجبّار بمعنى: الجبر وهو الإصلاح، والعظيم الذي انتفت عنه صفات النقص، وجمع صفات الكمال، بينما خالفه عندما فسّره بالإكراه وإجبار خلقه على ما يريده.

كما وافق الحقّ عندما فسّر اسم الحكم بمعنى: الحاكم، بينما خالفه عندما فسّره بالصحيح علمه وقوله وفعله.

د) الأسماء التي توقّف عن تفسيرها:

وهي أسماء الله تعالى: السميع البصير، العليّ، الواسع، الحكيم، الحيّ، الأحد، القادر المقتدر، المتعالي، النور.

والإيجي بتوقّفه هذا مخالف لما هي عليه أهل السنة والجماعة من إثبات هذه الأسماء وبيان معانيها ولوازمها وما يُشتقّ منها من الصفات.

أمّا ما ورد في نهاية كلام الإيجي من التوسّل في الدعاء بأسماء الله تعالى فهو توسّل صحيح؛ إذ إن التوسّل في الدعاء أن يقرن الداعي بدعائه ما يكون سببًا مشروعًا في قبول دعائه، والتوسّل بأسماء الله تعالى من أقسام التوسّل المعتبر المؤدّي إلى تحقيق الغرض المطلوب، وهو داخل في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[3]، إذ يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة[4].

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٧/ ٢١٥.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٤) انظر: العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٢/ ٣٣٦، ٣٤٠.

والتوسّل بأسماء الله تعالى على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون ذلك على سبيل العموم، مثل ما جاء في حديث عبد الله بن مسعود ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ في دعاء الهمّ والحزن: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُو لَكَ، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَو عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِن خَلْقِكَ، أَو أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ ...» الحديث[1].

الوجه الثاني: أن يكون ذلك على سبيل الخصوص، بأن يتوسّل الإنسان باسمٍ خاصّ لحاجةٍ خاصّة تناسب هذا الاسم، مثل ما جاء في حديث أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ حين طلب من النبي ﷺ دعاءً يدعو به في صلاته، فعلّمه عليه الصلاة والسلام أن يقول: «اللّهُمّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ، وَارْحَمْنِي إِنَّك أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»[2][3].

وقد جمع الإيجي في دعائه بين الوجهين:

فقوله: "فهذه هي الأسماء الحسنى، نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير"[4]، توسّل على سبيل العموم.

وقوله: "ويغفر لنا ويرحمنا، إنه هو الغفور الرحيم"[5]، توسّل على سبيل الخصوص.



---

(١) سبق تخريجه: ١٩٥.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٥٩٦٧، كتاب الأذان، باب ما يتخيّر من الدعاء بعد التشهد، ٥/ ٢٣٣١. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٠٥، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، ٤/ ٢٠٧٨.

(٣) انظر: العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٢/ ٣٣٥-٣٣٦.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٣٦.

(٥) المرجع السابق.

المبحث الثاني:
صفات الله تعالى

وفيه تسعة مطالب:

- **المطلب الأول: إثبات الذات.**
- **المطلب الثاني: إثبات الصفات.**
- **المطلب الثالث: أقسام الصفات.**
- **المطلب الرابع: أحكام الصفات.**
- **المطلب الخامس: الصفات السلبية.**
- **المطلب السادس: الصفات التي أثبتها الإيجي.**
- **المطلب السابع: الصفات التي أُختلف فيها عند الإيجي.**
- **المطلب الثامن: الصفات التي عطّلها الإيجي.**
- **المطلب التاسع: رؤية الله تعالى.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

إثبات الذات

إن المقصود بالكلام عن ذات الله تعالى هو: معرفة الله ﷻ بما حدّدته النصوص الشرعية، لا التطرّق إلى معرفة ذاته سبحانه حقيقة؛ فإن حقيقة الذات الإلهية لا يمكن للعقل معرفتها، ولا يستطيع إدراك كُنهها؛ فالعقل البشري مهما كان مبلغه من الذكاء وقوة الإدراك قاصر غاية القصور، وعاجز غاية العجز عن معرفة حقيقة ذات الربّ تبارك وتعالى.

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

أثبت الإيجي ذات الله سبحانه وتعالى، وقرّر أنها مخالفة لسائر الذوات، وأنه سبحانه منزّه ومتعالٍ عن الشبيه والمثيل، فقال: "ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات؛ فهو منزّه عن المِثل والندّ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا"(١).

ثم استدلّ على رأيه بقوله: "لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعيّن ضرورة الاثنينية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز"(٢).

وقد شرح الشريف الجرجاني هذا الدليل فقال: "فإن المتشاركَين في تمام الماهيّة لا بدّ أن يتخالفا بتعيّن وتشخّص حتى تمتاز به هويّتها ويتعدّدا، ولا شكّ أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز"(٣).

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

إن مخالفة ذات الله تعالى لسائر مخلوقاته أمر قد قرّره القرآن الكريم في عددٍ من آياته، منها:

١- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(٤).

قال الطبري في معناها: "ليس كشيء، وليس مثله شيء؛ لأنه لا مِثل له"(٥).

٢- قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾(٦).

قال الطبري: "ولا يحيط خلقه به علمًا"(٧).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٦٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٩.

(٤) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٥) الطبري، جامع البيان، ١٣/ ١٦٢.

(٦) سورة طه، من الآية: ١١٠.

(٧) الطبري، جامع البيان، ١٦/ ٢١٥. وانظر: محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط [بدون] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت [بدون])، ٦/ ٤٣. الشوكاني، فتح القدير، ٣/ ٣٨٧.

٣- قوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[١].

قال الزجّاج[٢]: "فاعلم أن خلقًا من خلقه لا يُدرك المخلوقون كُنهه، ولا يحيطون بعلمه، فكيف به ﷻ؟!"[٣].

فذات الله سبحانه وتعالى كاملة الكمال المطلق الذي لا يشاركه فيه أحد، فلا تشبه ذاته ذوات خلقه، وهي موصوفة بجميع الكمالات التي لا تعدّ ولا تحصى، وإلى هذا المعنى يشير الحديث الذي روته عائشة ﵂ عن النبي ﷺ أنه كان يقول في بعض دعائه: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»[٤].

وانطلاقًا من هذه النصوص الشرعية كان من الأصول المقرّرة عند أهل السنة والجماعة:

عدم الخوض في كيفية ذات الربّ تبارك وتعالى وكُنهها؛ فإذا كان لله تعالى وجودٌ يخصّه ليس كوجود المخلوقين، فأيضًا له ذات تخصّه لا تشبه ذوات المخلوقين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مجلّيًا هذه الحقيقة: "فوجود الخالق ﷻ ليس هو كوجود مخلوقاته"[٥].

ويقرّب أهل السنة والجماعة هذا المعنى بضرب المثل على ما في نعيم الجنة من أسماء معروفة للبشر، إلّا أن حقيقتها ليست كحقيقة الأشياء في الدنيا، وكذلك -ولله المثل الأعلى- ذات الله سبحانه كاملة لا تشبه ذوات خلقه، والعلم بحقيقتها وكيفيتها أمر لا سبيل إليه لأيّ مخلوق؛ إذ ليس من الجائز أن يحيط المخلوق بالخالق علمًا وإدراكًا لحقيقته ذاتًا ووصفًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه، كما أخبر أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا ولحمًا، وحريرًا وذهبًا وفضةً، وحورًا وقصورًا، ونحو ذلك ...

فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا، وإن كانت مشابهة لها من بعض الوجوه، والاسم يتناولها حقيقة، ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق"[٦].

---

(١) سورة الأنعام، من الآية: ١٠٣.

(٢) هو: إبراهيم بن السّري بن سهل الزجّاج، أبو إسحاق، نحوي زمانه، كان من أهل الفضل والدين، حسن الاعتقاد، جميل المذهب، لزم المبرّد فكان يعطيه من عمل الزجاج كلّ يومٍ درهمًا، ونصحه وعلّمه، من مؤلّفاته: (الاشتقاق)، و(معاني القرآن وإعرابه)، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٦/ ٨٩-٩٢. ابن خلّكان، مرجع سابق، ١/ ٤٩-٥٠.

(٣) إبراهيم بن السّري الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٢/ ٢٧٨.

(٤) سبق تخريجه: ١٩٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٢٣٥.

(٦) المرجع السابق، ٥/ ٢٠٧-٢٠٨.

ويقول أيضًا: "لولا تصوّره[1] لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر، والحرير والذهب والفضة، لما أمكنه أن يتصوّر ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة ...

فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم وبينهما قدر مشترك وتشابه، عُلم به معنى ما خوطبنا به مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق ﷻ أبعد عن مماثلة مخلوقاته ممّا في الجنة لما في الدنيا، فإذا وصف نفسه بأنه حيّ عليم سميع بصير قدير لم يلزم أن يكون مماثلًا لخلقه"[2].

ويضرب شيخ الإسلام ابن تيمية مثالًا آخر بالروح فيقول: "وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضّطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنّا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء، وأنها تُسلّ منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة ... ولا نقول: إنها مجرّد جزء من أجزاء البدن، كالدم والبخار مثلًا، أو صفة من صفات البدن والحياة ... بل نتيقّن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازًا"[3].

وبهذه الأمثلة تزداد المسألة وضوحًا في أن الاتّفاق في الأسماء لا يقتضي التساوي في الحقائق.

ويتبيّن ممّا سبق:

موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في إثبات ذات تليق بجلال الله سبحانه وكماله.

---

(١) يعني: الإنسان.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) المرجع السابق، ٥/ ١١٥-١١٦.

المطلب الثاني:
إثبات الصفات

إن مسألة الصفات من أهمّ المسائل التي خالف فيها الأشاعرة أهل السنة والجماعة، ومنهجهم في هذا الباب ينحصر إجمالًا في إثبات بعض الصفات لله تعالى، وقد دخل في إثباتهم بسبب خوضهم في علم الكلام والفلسفة كثير من المسائل الفرعية، ومن ذلك كلامهم في زيادة الصفات على الذات.

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

يرى الإيجي أن صفات الله تعالى زائدة على ذاته وليست هي عين ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وهكذا[(١)].

واستدلّ على هذا الرأي بعدّة أدلّة، وهي على النحو الآتي:

الدليل الأول: قياس الغائب على الشاهد الذي يقوم على إثبات صفات الكمال للغائب قياسًا على الشاهد، وقد نسب الإيجي هذه الطريقة إلى القدماء، أي: قدماء المتكلّمين[(٢)]، ثم ذكر الضابط في هذا القياس، فقال: "إن العلّة والحدّ والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا"[(٣)].

الدليل الثاني: "لو كان مفهوم كونه عالمًا حيًّا قادرًا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا: الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل"[(٤)].

الدليل الثالث: "لو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة، فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدًا، وأنه ضروري البطلان"[(٥)].

ثم حكم الإيجي على جميع الأدلّة السابقة بالضعف[(٦)].

أمّا الدليل الأول: فردّه من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا بدّ في قياس الغائب على الشاهد من إثبات علّةٍ مشتركة، وذلك مُشكل؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطًا، أو كون الفعل مانعًا[(٧)].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٩.
(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٨٠.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) انظر: المرجع السابق.
(٧) انظر: المرجع السابق، ٣٧.

الوجه الثاني: احتجاج الخصم، ويقصد بهم: المعتزلة؛ لأنهم لا يرون جواز قياس الغائب على الشاهد في باب الصفات[(١)]، وذلك باختلاف مقتضياتها شاهدًا وغائبًا.

الوجه الثالث: أنه قد يُمتنع إثبات الصفات في الشاهد، والله تعالى تثبت له صفات العلم والقدرة والإرادة[(٢)].

وأمّا الدليل الثاني: فقد ذكر الإيجي أن: "فيه نظرًا؛ فإنه لا يفيد إلّا زيادة هذا المفهوم[(٣)] على مفهوم الذات، وأمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا، نعم لو تُصُوِّرا بحقيقتهما، وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب، ولكن أنّى ذلك؟"[(٤)].

وأمّا الدليل الثالث: فهو من نمط الثاني[(٥)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن وضوح الأدلة الشرعية في إثبات الصفات لله تعالى إثباتًا زائدًا على مفهوم الذات لم يكن يستدعي مثل هذا البحث؛ لأن ذلك من الأمور العقلية المسلّمة، إلّا أن لذلك سببًا ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو: أن الجَهمية لّما كانوا ينفون أن يكون لله تعالى وصف قائم به، علم أو قدرة، أو إرادة أو كلام، وقد أثبتها المسلمون، صاروا يقولون: هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات، فيُشعرون الناس أن هناك ذاتًا متميّزة عن الصفات، وأن لها صفاتٍ متميّزةً عن الذات[(٦)].

وما ذهب إليه الإيجي في هذه المسألة من إثبات الصفات وكونها معانيَ زائدة على الذات، كان لأهل السنة والجماعة موقف واضح ومحدّد منها وهو القول بالتفصيل، وهذا الحقّ الذي لا مرية فيه.

فمن المعلوم أن الموصوف لا تنفكّ عنه صفاته، فإذا قيل: هل الصفات زائدة على الذات؟ قالوا: إن أُريد بالذات: الذات المجرّدة التي يقرّ بها نفاة الصفات فالصفات زائدة عليها، وإن أُريد بالذات: الذات الموجودة في الخارج، فتلك لا تكون موجودة إلّا بصفاتها اللازمة، والصفات ليست زائدة على الذات بهذا المعنى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان معنى قول أهل السنة والجماعة: إن صفات الله تعالى زائدة على الذات: "ويُمتنع حيّ لا حياة له، وعليم لا علم له، وقدير لا قدرة له، كما يُمتنع مثل ذلك في نظائره،

---

(١) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٢٠٥.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٨٠.

(٣) يعني: الصفات.

(٤) الإيجي، المواقف، ٢٨٠.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٣٥.

وإذا قال القائل: صفاته زائدة على ذاته، فالمراد: أنها زائدة على ما أثبته النفاة، لا أن في نفس الأمر ذاتًا مجرّدة عن الصفات، وصفاتٍ زائدةً عليها، فإن هذا باطل"(١).

ويقول في موضعٍ آخر: "واسم الربّ تعالى إذا أُطلق يتناول الذات المقدّسة بما يستحقّه من صفات الكمال، فيمتنع وجود الذات عريّة عن صفات الكمال، فاسم الله يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمّى، بل هي داخلة في المسمّى، ولكنها زائدة على الذات المجرّدة التي تثبتها نفاة الصفات، فأولئك لمّا زعموا أنه ذات مجرّدة، قال هؤلاء: بل الصفات زائدة على ما أثبتّموه من الذات، وأمّا في نفس الأمر فليس هناك ذات مجرّدة تكون الصفات زائدة عليها؛ بل الربّ تعالى هو الذات المقدّسة الموصوفة بصفات الكمال"(٢).

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "وكذلك مسألة الصفة، هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل، وكذلك لفظ: الغير؛ فيه إجمال، فقد يُراد به: ما ليس هو إيّاه، وقد يُراد به: ما جاز مفارقته له، ولهذا كان أئمّة السنة رحمهم الله تعالى لا يُطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يُشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يُشعر بأنه هو هو، إذا كان لفظ: الغير؛ فيه إجمال، فلا يُطلق إلّا مع البيان والتفصيل.

فإن أُريد به: أن هناك ذاتًا مجرّدة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أُريد به: أن الصفات زائدة على الذات التي يُفهم من معناها غير ما يُفهم من معنى الصفة، فهذا حقّ، ولكن ليس في الخارج ذات مجرّدة عن الصفات؛ بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتًا وصفة كلًّا وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلّا صفة الوجود فإنها لا تنفكّ عن الموجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتًا ووجودًا يتصوّر هذا وحده، وهذا وحده، لكن لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في الخارج"(٣).

ويُفهم من كلام ابن أبي العزّ الحنفي السابق:

أن إثبات ذات بدون صفات أمر لا وجود له إلّا في الأذهان، وليس له وجود في الخارج؛ فإن الذهن قد يفرض المحال ويتخيّله؛ لأنه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتّصف بصفة ثبوتية أصلًا، ففرض ذات بدون صفات فرض ممتنع، وهذا غاية التعطيل، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "كان السلف والأئمّة يسمّون نفاة الصفات: معطّلة؛ لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا هم قد لا يعلمون أن قولهم مستلزم للتعطيل، بل يصفونه بالوصفين المتناقضَين، فيقولون: هو موجود

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ١٢٤.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: علي بن سيد المدني، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة المدني، ت [بدون])، ٣/ ٢٩٧-٢٩٨.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٣٠.

قديم واجب، ثم ينفون لوازم وجوده، فيكون حقيقة قولهم: موجود ليس بموجود، حقّ ليس بحقّ، خالق ليس بخالق، فينفون عنه النقيضين"[١].

ومن خلال ما سبق يتبيّن:

أن أهل السنة والجماعة يثبتون الصفات زائدة على الذات المجرّدة عن الصفات لا على الذات المتّصفة بالصفات، فإذا كان في معرض الردّ على نفاة الصفات، يقال: إن الصفات زائدة على الذات، أمّا في نفس الأمر؛ فليس هناك ذات مجرّدة تكون الصفات زائدة عليها.

وممّا يوضّح أن الصفاتِ معانٍ زائدةٌ على الذات:

أن صفات الله تعالى داخلة في مسمّى أسمائه الظاهرة والمضمرة، فإذا قلت: عبدتُ الله تعالى، ودعوتُ الله تعالى، و:﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٢]، فاسم الله تعالى لا يخرج عنه شيء من صفاته: كعلمه ورحمته وكلامه.

وكذلك فمن استعاذ بصفةٍ من صفات الله تعالى فإنما استعاذ به سبحانه، ويشهد لهذا ما روته عائشة ﵂ قالت: فقَدْتُ رسُولَ اللهّ ﷺ لَيْلَةً مِن الْفِراشِ، فالْتَمَسْتُهُ فوَقَعَتْ يَدي عَلى بَطنِ قَدَمَيهِ وَهُوَ في الْمَسْجِدِ، وَهمَا مَنْصوبَتَانِ، وَهُوَ يَقُول: «الّلهُمّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ ...» الحديث[٣].

كما ثبت في السنة النبوية أيضًا جواز الحلف بصفات الله تعالى، كعزّته[٤]، فعُلم أن ذلك ليس حلفًا بغير الله ﷻ وإنما حلف بصفةٍ من صفاته، وصفاته بهذا الاعتبار ليست غيره[٥].

وفي ختام هذه المسألة ينبغي الإشارة إلى أمر مهمّ:

وهو أن ما ذهب إليه الإيجي من الحكم على قياس الشاهد على الغائب بالضعف، وعدم صلاحيته دليلًا لإثبات كون الصفات مفهومًا زائدًا على الذات، مع أنه قد استخدم هذا القياس في إثبات صفات: العلم والإرادة والسمع والبصر لله تعالى، وكذلك في التدليل على صحّة جواز رؤيته تعالى في الآخرة - كما سيُبيّن في موضعه- علامة على تناقض الإيجي واضّطرابه، فكيف يحكم على هذا القياس بالضعف ثم يستخدمه؟ لا شكّ أن تلك عادة كلّ من يحيد عن طريق الحقّ.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) سورة الفاتحة، الآية: ٥.

(٣) سبق تخريجه: ١٩٥.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، من حديث أبي هريرة ﵁، ح ٧٠٠٠، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ٦/ ٢٧٠٤-٢٧٠٥. صحيح مسلم، ح ١٨٢، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٣-١٦٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٣٣٠.

المطلب الثالث:

أقسام الصفات

قبل عرض رأي الإيجي ومناقشته في هذه المسألة ينبغي التنبيه والتأكيد على أمر مهمّ:

وهو: أن الأوائل من السلف الصالح ﷺ لم يكونوا يخوضون في باب الأسماء والصفات عمومًا بذكر التقسيمات، وتفريع المسائل، وكثرة الكلام في هذا الباب المتعلّق بذات الله تعالى، بل كانوا يتكلّمون فيه تقريرًا وردًّا بقدر الحاجة فقط.

قال المقريزي: "بل كلّهم[1] فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم؛ ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذاتية أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية: من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزّة، والعظمة، وساقوا الكلام سوقًا واحدًا.

وهكذا أثبتوا ﷺ ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من اليد، والوجه، ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين.

فأثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزّهوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت"[2].

ولكن لمّا كثُرت المقالات المخالفة للنصوص الشرعية، وظهرت البدع وانتشرت، وخاض المتكلّمون في تقسيم الصفات وتوسّعوا في ذلك، قام أهل السنة والجماعة بمناقشتهم والردّ عليهم بأسلوبهم -من باب التنزّل مع الخصم- فاضّطروا للخوض في تقسيم الصفات لكن بقدرٍ محدودٍ جدًا، ليس كما هو الحال عند باقي الفِرق[3].

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

يرى الإيجي أن الصفة الثبوتية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الصفة النفسية.

القسم الثاني: الصفة المعنوية.

أمّا الصفة النفسية فتعني عنده: ما دلّ على الذات دون معنى زائد، أو ما لا يصحّ توهّم ارتفاعه عن الذات، مثل: الجوهر والوجود والذات.

---

(١) يقصد: الصحابة ﷺ.

(٢) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ٤/ ١٨٨.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٠٦. محمد أمان بن علي الجامي، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، ط٣ (عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م)، ١٩٩.

بينما يقصد بالصفة المعنوية: ما دلّ على معنى زائد على الذات، أو ما يصحّ توهّم ارتفاعه عن الذات، مثل: الحيّز والحدوث وقبول الأعراض(١).

وفي موضعٍ آخر يقسّم الإيجي الصفات بوجهٍ عامّ إلى قسمين أيضًا، ولكن بلفظين مغايرَين لما سبق، وهما:

القسم الأول: الصفات السلبية، ويسمّيها: التنزيهات(٢)، أي: ما يُنزّه الله تعالى عنه من الصفات، ويُدرج تحتها نفي: الجهة والمكان والزمان، والجوهر والجسم والعَرَض، والاتّحاد والحلول، وقيام الحوادث والأعراض المحسوسة(٣).

القسم الثاني: الصفات الوجودية(٤)، وهي المسمّى الآخر الذي تُعرف به: الصفات المعنوية، ويُدرج تحتها سبع صفات، وهي: القدرة، العلم، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام(٥).

ولا يخفى أن هذين التقسيمين مبنيّان على مذهب الإيجي في إثبات بعض الصفات إثباتًا حقيقيًّا وهي الصفات السبع، والتوقّف فيما عداها بالتفويض، أو تأويلها بإرجاعها إلى معانٍ يزعم أن فيها تنزيهًا لله تعالى عن مشابهة المخلوقين.

وقد سلك الإيجي في إثبات ما أثبته من الصفات مسلك العقل وجعل السمع تابعًا له.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن تقسيم الإيجي لصفات الله تعالى في حقيقته تقسيم قاصر؛ لأنه مبنيّ على ما يثبته هو من الصفات.

وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية سبب هذا التقسيم عند الأشاعرة ثم انتقده، فقال: "والذين فرّقوا بين الصفات النفسية والمعنوية، قالوا: القيام بالنفس والقِدم ونحو ذلك من الصفات النفسية بخلاف العلم والقدرة؛ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويًّا.

ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه؛ بخلاف كما يقدّر أنه عالم؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم، وهذا التقدير عاد إلى ما قدّروه في أنفسهم، وإلّا ففي نفس الأمر جميع صفات الربّ اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر بنفسه

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٩٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٧٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٧٠-٢٧٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٢٧٩.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٢٨١-٢٩٦.

وذاته، وهو قادر بالمقدرة، فله علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجًا عن مسمّى اسم نفسه"(١).

كما أن تقسيم الإيجي للصفات مخالف لما عُرف عن تقسيم أهل السنة والجماعة لها؛ حيث تنوّعت تقسيماتهم للصفات بحسب الاعتبارات التي يرجع لها كلّ تقسيم.

وهي تقسيمات صحيحة مبنيّة على الاستقراء والتّتبع لنصوص الصفات الواردة في الكتاب العزيز والسنة النبوية.

وفيما يأتي بيانها:

أ) تقسيم الصفات باعتبار العموم:

وعن تقسيم الصفات بهذا الاعتبار يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالصفات نوعان:

أحدهما: صفات نقص، فهذه يجب تنزيهه عنها مطلقًا، كالموت والعجز والجهل.

والثاني: صفات كمال، فهذه يمتنع أن يماثله فيها شيء"(٢).

ب) تقسيم الصفات باعتبار ثبوتها ونفيها:

وتنقسم الصفات بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الثبوتية: وهي ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من نعوت الكمال، كصفات: العلم والحياة والقدرة والحكمة، والاستواء والنزول والمجيء، وغيرها، فيجب إثباتها لله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه.

القسم الثاني: الصفات المنفيّة: وهي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من نعوت النقص، كصفات: الموت، والجهل، والعجز والتعب، والظلم وغيرها، فيجب نفيها عن الله ﷻ مع إثبات اتّصافه بكمال ضدّها(٣).

ج) تقسيم الصفات باعتبار تعلّقها بذات الله تعالى وأفعاله:

وتنقسم الصفات بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية: وهي التي لم يزل ولا يزال الله تعالى متّصفًا بها، ومنها صفات: الوجه، واليدين، والعينين، والأصابع، والحياة والعزّة(٤).

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٢١-٢٢.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ١/ ١٠٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٢٣. ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٤/ ١٢٣٤. العثيمين، القواعد المثلى، ٣١-٣٢.

(٤) انظر: ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ١٩٣. العثيمين، القواعد المثلى، ٣٤.

القسم الثاني: الصفات الفعلية: وهي التي تتعلّق بمشيئة الله تعالى، إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، ومنها: الاستواء والمجيء والإتيان والنزول، والخلق والإحسان والعدل[1].

ويمكن إضافة قسم ثالث: وهو الصفات الذاتية الفعلية، كصفة الكلام فهي صفة ذاتية؛ لأن الله تعالى لم يزل ولا يزال متّصفًا بها، وصفة فعلية؛ لأنها تتعلّق بمشيئة الله تعالى، فهو يتكلّم بما شاء، وكيفما شاء، ومتى شاء[2].

ويُشترط في هذا التقسيم:

أن لا يُفهم منه أن الصفات الفعلية لا تقوم بذات الله تبارك وتعالى.

قال البخاري: "وأمّا الفعل من المفعول، فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث، لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[3]، فالسماوات والأرض مفعوله ... فتخليق السماوات فعله ... ففعله من ربوبيته حيث: ﴿يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾[4]، ولكن من صنعته وهو الموصوف به"[5].

وقال أيضًا: "فالفعل صفة والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾[6]، ولم يرد بخلق السماوات نفسها، وقد ميّز فعل السماوات من السماوات"[7].

وفي النقل المتقدّم من كلام البخاري فائدتان، هما:

الفائدة الأولى: تفريقه بين الفعل والمفعول.

الفائدة الثانية: تسميته بعض الصفات أفعالًا.

والصفات الفعلية نوعان:

النوع الأول: صفات لازمة، كالاستواء والمجيء.

النوع الثاني: صفات متعدّية، كالتخليق[8].

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢١٧. العثيمين، القواعد المثلى، ٣٤.

(٢) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٨٠.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ١.

(٤) سورة الأنعام، من الآية: ٧٣.

(٥) محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط [بدون] (الرياض: دار المعارف السعودية، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م)، ١١٣.

(٦) سورة الكهف، من الآية: ٥١.

(٧) البخاري، خلق أفعال العباد، ١١٤.

(٨) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٩٠.

د) تقسيم الصفات باعتبار أدلّة ثبوتها:

وتنقسم الصفات بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الخبرية: وهي التي لا سبيل إلى إثباتها إلّا بطريق السمع والخبر عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ، وليس للعقل على انفراده سبيل إلى إثباتها، وذلك مثل: الوجه واليدين والعينين، والرضا والفرح والضحك والغضب، والاستواء والنزول والمجيء.

القسم الثاني: الصفات الخبرية العقلية: وهي التي تثبت بالدليل السمعي، ثم الدليل العقلي، والعمدة فيها على الخبر، مثل: العلم والسمع والبصر، والقدرة والإرادة، والخلق والحياة[1].

وإضافةً إلى مخالفة الإيجي لأهل السنة والجماعة في مسمّيات تقسيم الصفات فقد خالفهم كذلك في لوازمها، وهذا ما سيتّضح في الصفحات القادمة.

(١) انظر: الجامي، مرجع سابق، ٢٠٧.

المطلب الرابع:

أحكام الصفات

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

شرع المتكلّمون في إثبات العلم بأحكام الصفات قبل إثبات العلم بها، والسبب في ذلك؛ لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق كما يقول الشهرستاني[١].

وقد ذكر الإيجي عند حديثه عن الصفات الثبوتية وبالتحديد عند صفة القدرة بعض هذه الأحكام، وعمّمها على جميع الصفات السبع التي يثبتها[٢].

وهذه الأحكام هي:

الحكم الأول: أن الصفات السبع: وهي القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ليست هي عين الذات، بل هي صفات زائدة عليها، وعلى هذا الأساس فالله تعالى عالم بعلم وحيّ بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في سائر الصفات السبع كما مرّ.

الحكم الثاني: أنها صفات قديمة قِدم الذات العليا نفسها، بمقتضى أن القول: بحدوثها يستلزم أن يكون الله سبحانه محلًّا للحوادث وهو محال، مثال ذلك: صفة القدرة قديمة وإلّا كانت واقعة بالقدرة ولزم التسلسل.

الحكم الثالث: أنها صفات واحدة لا تتعدّد من جنسٍ واحدٍ وإلّا لكانت مستندةً إلى الذات، مثال ذلك: القدرة صفة واحدة وإلّا لاستندت إلى الذات إمّا بالقدرة أو الإيجاب، وكلاهما باطل[٣].

"أمّا الأول: فلأن القديم لا يستند إلى القدرة.

وأمّا الثاني: فلأن نسبة الموجِب إلى جميع الأعداد سواء؛ فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض، فلو تعدّدت لزم ثبوت قدر غير متناهية، وهذا مصيّر إلى أن الواحد الموجِب لا يصدر عنه إلّا الواحد"[٤].

الحكم الرابع: أنها صفات غير متناهية، مثال ذلك: قدرة الله تعالى غير متناهية[٥]، "إمّا ذاتًا؛ فلأن التناهي من خواص الكمّ، ولا كمّ ثمّة، وإمّا تعلّقًا، فمعناه: أن تعلّقها لا يقف عند حدّ لا يمكن تعلّقها بغيره، وإن كان كلّ ما تتعلّق به بالفعل متناهيًا، فتعلّقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة"[٦].

---

(١) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ١٠٠.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٨٢.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

بعد تحليل ما تناوله الإيجي من أحكام الصفات السبع التي يثبتها يظهر أنه خالف الحقّ فيها.

وبيان ذلك فيما يأتي:

أمّا الحكم الأول: وهو كون الصفات زائدة على الذات، فقد خالف الإيجي فيه أهل السنة والجماعة، حيث إن مذهبهم في ذلك هو التفصيل، فهم يثبتون زيادة الصفات على الذات المجرّدة عنها التي يدّعي نفاة الصفات وجودها في الواقع لا على الذات المتّصفة بها، ولا حاجة لإعادة بحث المسألة هنا، بل يُنظر إليها في موضعها المتقدّم[(١)].

وأمّا الحكم الثاني: وهو أن صفات الله تعالى قديمة أزلية، إذ لو كانت القدرة -على سبيل المثال- حادثة للزم وقوعها بقدرة أخرى فيتسلسل أو يدور، وكلاهما باطل.

والحكم الثالث: وهو أن القدرة صفة واحدة تتعلّق بجميع الممكنات، وإلّا لو كانت متعدّدة لكانت تلك القدرة -على سبيل المثال- مستندة إلى الذات بالقدرة؛ لاستحالة الاستناد إلى الموجِب، وهو باطل؛ وذلك لاستحالة استناد القديم إلى القدرة المختارة، فوجب أن تكون قدرة واحدة.

فقد خالف الإيجي الحقّ في هذين الحكمين أيضًا.

فإن ممّا لا شكّ فيه:

أن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن صفات الله تعالى أزلية أبدية، وأن الله ﷻ موصوف بها أزلًا وأبدًا، وذلك هو مقتضى كماله سبحانه.

وقد ورد هذا المعنى عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل حيث قال: "من قال: إن الله ﷻ لم يكن موصوفًا حتى وصفه الواصفون فهو بذلك خارج عن الدين"[(٢)].

ويقول الطّحاوي[(٣)] في عقيدته: "ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًا؛ كذلك لا يزال عليها أبديًا"[(٤)].

---

(١) انظر: ٢١٨-٢٢٠.

(٢) أحمد بن حنبل الشيباني، العقيدة رواية أبي بكر الخلّال، تحقيق: عبد العزيز بن عزّ الدين السيروان، ط١ (دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٨هـ)، ١٠٢.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن سلامة الطّحاوي، أبو جعفر، الفقيه الحافظ، أحد الثقات الأثبات، تفقّه أولًا على مذهب المُزَني، ثم انتقل إلى مذهب أبي حنيفة، من تصانيفه: (بيان مُشكل الآثار)، و(العقيدة الطّحاوية)، توفي سنة ٣٢١هـ. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ١١/ ١٧٤. ابن أبي الوفاء، مرجع سابق، ١/ ١٠٢- ١٠٥.

(٤) أحمد بن محمد الطّحاوي، العقيدة الطّحاوية، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، ٩.

وقال ابن أبي العزّ الحنفي في شرح كلام الطّحاوي: "أي: أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متّصفًا بصفات الكمال، صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يُعتقد أن الله وُصف بصفة بعد أن لم يكن متّصفًا بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متّصفًا بضدّه"[1].

وإذا تقرّر هذا:

فإن من صفات الله تعالى ما هو لازم للذات أزلًا وأبدًا كالحياة، ومنها ما هو قديم النوع ولكن تحدث آحاده، كالقدرة والعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر، فإذا حدث المقدور والمعلوم والمسموع والمبصر، تجدّد لله تعالى صفة ووصف غير ما كان قبل وجود المحدَث.

والذي جعل الإيجي وعامّة المتكلّمين يقولون: بأزلية الصفات دون تجدّد شيء منها عند حدوث متعلّقاتها هو الفرار من مسألة حلول الحوادث، وسيأتي بإذن الله تعالى تفصيل الحديث عنها.

وهؤلاء قد خالفوا المنقول والمعقول؛ فالقدرة على الشيء بعد وجوده ليست كالقدرة عليه قبل وجوده، بل إن قدرته على الشيء بعد فعله قدر زائد عن القدرة الأولى، فقدرته الثانية والأولى ليست واحدة، وإن كانت القدرة الموصوفة بالقِدم هي صفة واحدة لا تعدّد فيها، وإنما التعدّد في القدرات الحادثة، ومثل ذلك يقال في بقية الصفات عدا الحياة[2].

وأمّا الحكم الرابع: وهو عدم تناهي قدرة الله تعالى بالمعاني التي ذكرها الإيجي، وهي:

إمّا بمعنى: أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إليها؛ لأن هذا من خصائص الأجسام والكموم ولا كمّ هنا؛ لأن القدرة صفة وهي من مقولات الكيف.

وإمّا بمعنى: عدم تناهي تعلّقاتها، وأن المقصود منه: ليس أنها تتعلّق فيما لا يتناهى بالفعل؛ لاستحالة دخول ما لا يتناهى جملةً واحدةً في الوجود، بل معنى لا تناهي قدرته: أن تعلّقها لا يقف عند حدّ وفرد ممكن أو أفراد ممكنات، ومن ثم لا يمكن تعلّقها بغيره، بل هي صالحة للتعلّق بكلّ ممكن، فهي بذلك لا متناهية التعلّق بالقوة وإن كانت تعلّقاتها متناهية بالفعل؛ لتناهي كلّ ما تتعلّق به[3].

فيقال عنه:

إن لفظ: التناهي من قبيل الألفاظ المجملة، ولا بدّ من الاستفصال عن معناه، فإن كان الإيجي يقصد

---

(١) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٢٧-١٢٨.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٠٤-٣٠٦. محمد بن خليل هرّاس، ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلّمين والفلاسفة في الإلهيات، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ٩٧-١٠١. المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١٠٥٣-١٠٥٤.

(٣) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٦٧.

بعدم التناهي: أن قدرة الله تعالى لا تنتهي ولا تقف عند حدّ، وأنه سبحانه قادر على كلّ شيء، لا يعجزه أمر يريده، ولا يعترضه عجز ولا فتور، فهذا معنى صحيح مقبول يوافق عليه أهل السنة والجماعة.

قال الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[(١)] ما نصّه: "وإنّما وصف الله نفسه جلّ ذكره بالقدرة على كلّ شيء في هذا الموضع؛ لأنه حذّر المنافقين بأسه وسطوته، وأخبرهم أنه بهم محيط، وعلى إذهاب أسماعهم وأبصارهم قدير، ثم قال: فاتّقوني أيّها المنافقون، واحذروا خداعي وخداع رسولي وأهل الإيمان بي، لا أحلَّ بكم نقمتي؛ فإني على ذلك وعلى غيره من الأشياء قدير"[(٢)].

وإن كان الإيجي يقصد بعدم التناهي في القدرة: جواز تعذيب الله تعالى للطائع، وإثابة العاصي، فهذا معنى فاسد مردود.

يقول ابن القيّم: "فإن الذي أثبته المنكرون من ذلك يُنزّه عنه الربّ ويتعالى عن نسبته إليه، فإنهم[(٣)] أثبتوا خلقًا وأمرًا لا رحمة فيه ولا مصلحة ولا حكمة، بل ... ويجوز عندهم أن يُعذِّب من لم يعصه طرفة عين، بل أفنى عمره في طاعته وشكره وذكره، ويُنعّم من لم يطعه طرفة عين، بل أفنى عمره في الكفر به والشرك والظلم والفجور، ولا سبيل إلى أن يُعرف خلاف ذلك منه إلّا بخبر الرسول، وإلّا فهو جائز عليه.

وهذا من أقبح الظنّ وأسوئه بالربّ تعالى، وتنزيهه عنه كتنزيهه عن الظلم والجور، بل هذا هو عين الظلم الذي يتعالى الله عنه"[(٤)].

وقال أيضًا: "ويجوز في حكمته -عندهم- تعذيب أنبيائه ورسله وملائكته وأهل طاعته أجمعين من أهل السماوات والأرضين، وتنعيم أعدائه من الكفّار به والمحاربين له والمكذّبين له ولرسله، والكلّ بالنسبة إليه سواء، ولا فرق البتّة إلّا أنه أخبر أنه لا يفعل ذلك، فامتنع للخبر بأنه لا يفعله لا لأنه في نفسه منافٍ لحكمته"[(٥)].

والمعنى الثاني للتناهي يتوافق مع ما ذهب إليه الإيجي من عدم تعليل أفعال الله تعالى، كما سيأتي بإذن الله تعالى في الفصل المتعلّق بالقَدر.



(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٠.

(٢) الطبري، جامع البيان، ١/ ١٦٠.

(٣) يعني: الأشاعرة.

(٤) ابن القيّم، شفاء العليل، ١٩٨-١٩٩.

(٥) ابن القيّم، طريق الهجرتين، ٢١٠.

المطلب الخامس:

الصفات السلبية

لقد درج المتكلّمون على تقديم مباحث التنزيهات على مباحث الصفات الوجودية؛ وذلك اهتمامًا بشأنها، فإن التنزيه عن النقائص عندهم أهمّ من إثبات صفاتٍ وجودية زائدة على الذات، ويجعلون هذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام[(١)].

والكلام عن مذهب المتكلّمين في التنزيه ينحصر في التنزيه المحض الذي لا يتضمّن إثباتًا ولا يستلزمه، وهو تنزيه مبتدَع مبنيّ على شُبه وأوهام عقلية ومصطلحات كلامية تنطوي على معانٍ فاسدة؛ حيث تُوهم في ظاهرها التنزيه عن النقائص والعيوب؛ بينما هي في الباطن معارضة لنصوص الوحي، وتعطيل لله تعالى عن صفات الكمال التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها رسوله ﷺ في سنته.

وجريًا على عادة المتكلّمين فقد بدأ الإيجي حديثه عن صفات الله تعالى بالصفات السلبية أو التنزيهات، والتنزيه عنده يعني: استبعاد مشابهة الذات الإلهية لأوصاف البشر، وتقديس الحقّ سبحانه عن شوائب الحدوث والإمكان وسمة التغيّر والزوال.

وهذا نصّ كلامه: "الله صانع قديم، قيّوم حكيم، واحد أحد، فرد صمد، منزّه عن الأشباه والأمثال، متّصف بصفات الجمال، مبرّأ عن شوائب النقص، جامع لجهات الكمال، غني عمّا سواه؛ فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء، عالم بجميع المعلومات؛ فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ في الأرض ولا في السماء، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والإنشاء، مريد لجميع الكائنات، تفرّد بمتقنات الأفعال وأحاسن الأسماء، أزلي أبدي، توحّد بالقِدم والبقاء، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء، له المُلك يحيي ويبيد، ويبدئ ويعيد، ويُنقص من خلقه ويزيد"[(٢)].

وقد نزّه الإيجي الله تعالى عن عددٍ من الصفات، وفيما يأتي بيان ذلك في جملةٍ من المسائل والفروع:

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

الفرع الأول: الجهة والمكان والزمان:

ذهب الإيجي إلى أن الله تعالى منزّه عن أن يكون في مكان، ومن ثمّ يُمتنع عليه أن يكون في جهة[(٣)]، كما يُمتنع أن يجري عليه زمان؛ لأنه لا شيء قبله، والزمان ليس إلّا تقدير متجدّدٍ بمتجدّد، والله تعالى منزّه عن ذلك[(٤)].

---

(١) انظر: حسن جلبي الفناري، حاشية الفناري على شرح المواقف، تحقيق: محمود بن عمر الدمياطي، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ٨/ ٢٢.

(٢) الإيجي، المواقف، ٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٧٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٢٧٤.

وقد استدلّ على نفي الجهة والمكان بقوله: "لنا وجوه:

الأول: لو كان في مكان لزم قِدم المكان ...- و- لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتّفاق.

الثاني: المتمكّن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغنٍ عن المتمكّن.

الثالث: لو كان في مكانٍ فإمّا في بعض الأحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل.

أمّا الأول: فلتساوي الأحياز ونسبته إليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحًا بلا مرجّح، أو يلزم الاحتياج في تحيّزه الذي لا تنفكّ ذاته عنه إلى الغير.

وأمّا الثاني: فلأنه يلزم تداخل المتحيّزين، وأنه محال بالضرورة، وأيضًا فيلزم مخالطته لقاذورات العالم، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الرابع: لو كان جوهرًا فإمّا ألّا ينقسم أو ينقسم، وكلاهما باطل.

أمّا الأول: فلأنه يكون جزءًا لا يتجزّأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى عن ذلك.

وأمّا الثاني: فلأنه يكون جسمًا، وكلّ جسم مركّب، وقد مرّ أنه ينافي الوجوب الذاتي، وأيضًا فقد بيّنّا أن كلّ جسمٍ محدَث، فيلزم حدوث الواجب"(١).

ثم ذكر الإيجي وجهًا آخر في إبطال القول الثاني من الدليل الرابع، فقال: "وربما يقال: لو كان جسمًا لقام بكلّ جزء علم وقدرة، فيلزم تعدّد الآلهة، وهذا المستدِلّ يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء"(٢).

وقال متابعًا استدلالاته على نفي المكان:

الخامس: "وربما يقال: لو كان متحيّزًا لكان مساويًا لسائر المتحيّزات، فيلزم إمّا قِدم الأجسام أو حدوثه، وهو بناء على تماثل الأجسام"(٣).

السادس: "وربما يقال: لو كان متحيّزًا لساوى الأجسام في التحيّز، ولا بدّ من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب"(٤).

ثم قال الإيجي في الزمان: "إنه تعالى ليس في زمان، هذا ممّا اتّفق عليه أرباب المِلل، ولا نعرف فيه للعقلاء خلافًا"(٥).

(١) الإيجي، المواقف، ٢٧١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، ٢٧١-٢٧٢.
(٤) المرجع السابق، ٢٧٢.
(٥) المرجع السابق، ٢٧٤.

وعلّل ذلك بتفسير المتكلّمين لمعنى الزمان بقوله: "فلأنه متجدّد يقدّر به متجدّد، فلا يُتصوّر في القديم، فأيّ تفسير فُسّر به امتنع ثبوته لله تعالى"[1].

الفرع الثاني: الجوهر والجسم والعَرَض:

نفى الإيجي الجوهرية والجسمية والعَرَضية عن الله تعالى، بمعنى: أنه ليس بجوهرٍ ولا جسمٍ ولا عَرَض، فلا يُطلق عليه أيّ وصفٍ من هذه الأوصاف.

وذكر السبب في نفي إطلاق لفظ: الجوهر على الله تعالى؛ وذلك لكونه بمعنى: المتحيّز، بينما بيّن أن علة نفي العَرَض عن الله تعالى؛ فلاحتياجه إلى محلّ، أي: ذات متحيّزة يحصل بها، وأنه ﷻ يتعالى عن ذلك[2].

ثم بيّن الإيجي أن المعتمد في بطلان إطلاق لفظ: الجسم على الله تعالى أنواع من الأدلّة، وهي على النحو الآتي:

"أنه لو كان جسمًا لكان متحيّزًا، واللازم قد أبطلناه.

وأيضًا: يلزم تركّبه وحدوثه.

وأيضًا: فإن كان جسمًا لاتّصف بصفات الأجسام، إمّا كلّها فيجتمع الضدّان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجّح أو الاحتياج.

وأيضًا: فيكون متناهيًا فيتخصّص بمقدارٍ وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصّصٍ ويلزم الحاجة"[3].

الفرع الثالث: الاتّحاد والحلول:

تحدّث الإيجي عن الاتّحاد والحلول سواء في الذات أو الصفات.

فقال في تعريف الاتّحاد: "الاثنان لا يتّحدان، هذا حكم ضروري، فإن الاختلاف بين الماهيّتين والهويّتين اختلاف بالذات، فلا يعقل زواله، وهذا ربّما يزاد توضيحه، فيقال: إن عُدم الهويّتان فلا اتّحاد، بل وحدث ثالث، وإن عُدم أحدهما فلا؛ إذ لا يتّحد المعدوم بالموجود، وإن وُجدا فهما اثنان كما كانا"[4].

ثم بيّن الإيجي معنى الحلول، فقال: "إنه تعالى لا يجوز أن يحلّ في غيره؛ لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية"[5].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٧٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ٨١.

(٥) المرجع السابق، ٢٧٤.

واكتفى بالتدليل على بطلان حلول الله تعالى في غيره من أربعة أوجه، وهي:

الوجه الأول: أنه ينافي الوجوب الذاتي.

الوجه الثاني: أنه لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ فيه، وإلّا احتاج إليه لذاته، فيلزم قِدم المحلّ.

الوجه الثالث: أن المحلّ إن قبل الانقسام لزم تركّبه واحتياجه إلى أجزائه، وإلّا كان أحقر الأشياء[1].

الوجه الرابع: "لو حلّ في جسمٍ فذاته قابلة للحلول، والأجسام متساوية في القبول، وإنما التخصيص للفاعل المختار، فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقّة والنواة، وأنه ضروري البطلان"[2].

كما يرى الإيجي أن الله تعالى: "كما لا تحلّ ذاته في غيره لا تحلّ صفته في غيره؛ لأن الانتقال لا يُتصوّر على الصفات، وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقًا، بل الأجسام"[3].

الفرع الرابع: قيام الحوادث بذات الله تعالى واتّصافه بالأعراض المحسوسة:

يرى الإيجي امتناع اتّصاف الله تعالى بالحوادث، أي: قيامها بذاته، كقيام بقية صفاته الوجودية، فهو ليس موضعًا للحوادث[4].

وبيّن معنى الحادث بأنه: "الموجود بعد العدم -أو- ما لا وجود له وتجدّد"[5]، وذكر أنه يُطلق عليه اسم: المتجدّد، لا الحادث[6].

وقد علّق الفناري مفرّقًا بين الحادث والمحدَث بقوله: "ووجه التخصيص في الإطلاقين: أن الحادث القائم بذاته تعالى قد يكون منشأً لغير القائم به، فيناسب أن يُسمّى الأول: حادثًا بصيغة الفاعل، والثاني: محدَثًا بصيغة المفعول فيه"[7].

ثم وضّح الإيجي أنواع الحادث، وحكم على كلّ نوعٍ منها من جهة جواز التجدّد ومنعه، وهي كالآتي:

النوع الأول: الأحوال، ولا يجوز تجدّدها.

النوع الثاني: الإضافات، ويجوز تجدّدها اتّفاقًا.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٢٧٥.

(٥) المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) الفناري، مرجع سابق، ٨/ ٣٦.

النوع الثالث: السلوب، واختُلف في جواز تجدّدها ومنعه[١].

وبعد ذلك شرع الإيجي في ذكر الأدلّة على عدم جواز قيام الحادث بذات الله تعالى، حيث قال: "لنا وجوه ثلاثة:

الأول: لو جاز قيام الحادث لجاز أزلًا، واللازم باطل، أمّا الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات، وإلّا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

وأيضًا: فتكون القابلية طارئةً على الذات، فتكون صفةً زائدةً ويلزم التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها، والذات أزلية فكذا القابلية، وهي تقتضي جواز اتّصاف الذات به أزلًا؛ إذ لا معنى للقابلية إلّا جواز الاتّصاف به، وأمّا بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلًا ومقبولًا، وصحّتها أزلًا تستلزم صحّة الطرفين أزلًا، فيلزم صحّة وجود الحادث أزلًا.

الثاني: صفاته تعالى صفات كمال، فخلوّه عنها نقص.

الثالث: أنه تعالى لا يتأثّر عن غيره"[٢].

ثم ساق الإيجي الاعتراضات الواردة على كلّ دليلٍ من الأدلّة السابقة وأجاب عنها، وفيما يأتي بيان ذلك:

الاعتراض الوارد على الدليل الأول:

قد يقال: إن اللازم هو أزلية الصحّة؛ في حين أن المحال هو صحّة الأزلية، فأين أحدهما من الآخر؟ إذ لو لزم لكان لازمًا في وجود العالم وإيجاده.

والجواب عنه:

أنه لا يقال: القابلية ذاتية دون الفاعلية؛ لأن الكلام في قابلية الفعل.

الاعتراض الوارد على الدليل الثاني:

ويمكن صياغته في السؤال الآتي: لِمَ لا يجوز أن تكون هناك صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها، وكلّ لاحقٍ منها مشروط بالسابق، فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلّا إلى كمالٍ آخر ولا يلزم الخلوّ؟.

والجواب عنه:

أن الخلوّ عن كلّ واحدٍ منها إمّا لامتناع بقائه، ولا يسلّم بامتناع الخلوّ عن مثله، وإمّا لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره، فيلزم من ذلك فقد كمالات غير متناهية، فكان فقده لتحصيل الكمالات هو الكمال في الحقيقة.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٦.

الاعتراض الوارد على الدليل الثالث والجواب عنه:

لو أريد بعبارة تأثّره عن غيره: حصول الصفة له بعد أن لم تكن، فهذا أول المسألة، وإن عني: أن هذه الصفة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إمّا على سبيل الإيجاب، أو على سبيل الاختيار، فكما أوجد سائر المحدَثات يوجِد الحادث في ذاته.

اعتراض آخر:

ربما يقال: لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضدّه، وضدّ الحادث حادث، وما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث.

والجواب عنه:

أن هذا الاستدلال مبنيّ على أربع مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أن لكلّ صفةٍ حادثة ضدًّا.

المقدّمة الثانية: أن ضدّ الحادث حادث.

المقدّمة الثالثة: أن الذات لا تخلو عن الشيء وضدّه.

المقدّمة الرابعة: أن ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث.

والمقدّمات الثلاث الأول مُشكلة، والرابعة إذا تمّت تمّ الدليل الثاني المتعلّق بتلاحق الصفات[(١)].

وختم الإيجي كلامه عن قيام الحوادث بعرض أنواع الصفات، والتمثيل لكلٍّ منها، وبيان حكم وقوع التغيّر عليها، وهي ثلاثة:

النوع الأول: الصفات الحقيقية المحضة، كالسواد والبياض، ولا يجوز فيها التغيّر إطلاقًا.

النوع الثاني: صفات ذات إضافية، كالعلم والقدرة، ولا يجوز التغيّر فيها، ويجوز في متعلَّقها.

النوع الثالث: صفات إضافية محضة، كالمعيّة والقبلية، ويجوز التغيّر فيها مطلقًا[(٢)].

كما ذهب الإيجي إلى تنزيه الله تعالى عن الاتّصاف بالأعراض المحسوسة: كالطعم واللون والرائحة، والألم واللذّة الحسّية[(٣)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

أجمع أهل السنة والجماعة على تنزيه الله تعالى عن مماثلة خلقه مع إثبات ما دلّ عليه الشرع والعقل من صفاته سبحانه.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٧٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٧٨.

أمّا ما أورده الإيجي من التنزيهات فيمكن نقدها من جانبين:

الجانب الأول: النقد الإجمالي:

وهو نقد عامّ للأسس التي بنى عليها الإيجي جميع تنزيهاته.

ويتمثّل في الآتي:

أ) أن الإيجي استدلّ على معرفة الله تعالى بصفات السلب، وقدّمها على الصفات الثبوتية، ولا شكّ أن معرفة الله تعالى ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع ومقصوده تكميل الإثبات(١).

"فإن السلب لا يُراد لذاته، وإنما يُقصد لما يتضمّنه من إثبات الكمال، فكلّ ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص، فإنه متضمّن للمدح والثناء على الله بضدّ ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة"(٢).

ب) أن الإيجي اقتصر في تنزيه الله تعالى على عددٍ من الصفات، وهي نفي: الجهة والمكان والزمان، والجوهر والجسم والعَرَض، والاتّحاد والحلول، وقيام الحوادث والأعراض المحسوسة.

ومن المعلوم أنه يُمتنع قصر نفي النقائص عن الله تعالى بهذه الصفات دون غيرها؛ إذ إن جميع ما يوصف به المولى سبحانه من الصفات إلى جانب إثباته للصفة الثبوتية من الكمال، فإنه ينفي عنه صفة نقص لا تليق به، فصفة العلم تنفي عنه الجهل، وصفة الحياة تنفي عنه الموت، إلى آخر ما يتّصف به سبحانه وتعالى.

ج) أن الإيجي في تنزيهه لله تعالى عن الأمور التي سبقت لم يسلك منهج القرآن الكريم الذي هو النفي المجمل لا النفي المفصّل(٣).

فالإيجي فصّل في النفي، ونزّه الله تعالى عن تلك الأمور التي لم يأتِ بها نصّ، ووسّع الكلام فيها، وقد كان يكفيه إجمال النفي؛ لعدم الحاجة إلى التفصيل كما هو منهج القرآن الكريم، فجاءت طريقته موافقة لطريقة المعتزلة(٤).

قال ابن أبي العزّ الحنفي: "والمقصود: أن غالب عقائدهم السلوب: ليس بكذا، ليس بكذا، وأمّا الإثبات فهو قليل، وهو أنه عالم، قادر، حيّ، وأكثر النفي المذكور ليس متلقّى عن الكتاب والسنة، ولا

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ١١٢.

(٢) محمد بن خليل هرّاس، شرح القصيدة النونية، ط٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م)، ٢/ ٥٥.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٧.

(٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٥٥-١٥٦.

عن الطرق العقلية التي سلكها غيرهم من مثبتة الصفات"[١].

ولا شكّ أن طريقة القرآن الكريم هي الأقوم والأرشد لما يأتي:

١ - أن الإجمال في النفي أكمل في المدح من التفصيل؛ لأن تفصيل نفي العيوب يُعدّ استهزاءً وتنقّصًا لحقّ الممدوح، كما أن فيه إساءة أدب مع الله تعالى.

"فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبّال، ولا كسّاح، ولا حجّام، ولا حائك؛ لأدّبك على هذا الوصف وإن كنت صادقًا.

إنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي، فقلت: أنت لست مثل أحدٍ من رعيّتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجلّ، فإن أجملت في النفي أجملت في الأدب"[٢].

٢- أن النفي بحدّ ذاته ليس فيه كمال ولا مدح إلّا إذا تضمّن إثبات ضدّه، فلذا لم يكثر فيه التفصيل[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "مجرّد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجودات، وليس هذا مدحًا له"[٤].

وقال أيضًا: "والحمد والثناء إنما يكون بالأمور الوجودية، أو ما يستلزم الأمور الوجودية، فأمّا العدم المحض فلا مدح فيه ولا ثناء؛ فإن المعدوم المحض لا يثنى عليه، ولهذا لا يُثني سبحانه وتعالى على نفسه إلّا بالصفات الثبوتية أو ما يستلزم ذلك"[٥].

والذين التزموا مسلك التفصيل في النفي أدّى بهم الحال إلى عدم حصر ما يُنْفَى عن الله تعالى بعدد.

د) أن الإيجي اعتمد في تنزيه الله تعالى على ألفاظٍ مجملة لم يرد الشرع بنفيها ولا إثباتها، كألفاظ: الجوهر والجسم والعَرَض، وغيرها، وهذه طريقة مبتدعة.

إذ إن ألفاظ الكتاب العزيز والسنة النبوية في هذا الباب على قسمين:

القسم الأول: قسم أخبر به الرسول ﷺ عن ربّه تعالى، فهذا يجب الإيمان به سواء عُرف معناه أم لم يُعرف؛ لأنه صدق وحقّ يجب الإيمان به على كلّ مسلم، وهذا القسم يشمل النفي والإثبات.

القسم الثاني: قسم لم يرد به دليل شرعي، مثل: الألفاظ التي ذكرها الإيجي، فهذه ليس على أحد أن يوافق أحدًا على إثبات لفظها أو نفيه حتى يعرف مراده بها بعد الاستفصال عنها، فإن أراد بها حقًّا قُبل،

---

(١) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١١٠. وانظر: ابن تيمية، الصفدية، ١/ ١١٦.

(٢) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٠٩.

(٣) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١٠٢٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٨٥.

(٥) ابن تيمية، الصفدية، ٢/ ٦٣.

وإن أراد بها باطلًا رُدّ عليه، وإن اشتمل كلامه على حقّ وباطل لم يُقبل بإطلاقٍ ولم يُردّ بإطلاق، بل يُتَوقَّف في اللفظ ويُفسَّر المعنى، فيُثبَت منه ما كان حقًّا، ويُنْفَى منه ما كان باطلًا(١).

وهذا القسم هو الذي يسمّيه أهل السنة والجماعة: بالألفاظ المجملة.

وقد اشترط شيخ الإسلام ابن تيمية فيمن يستفصل عن الألفاظ المجملة شرطين، هما:

الشرط الأول: أن يكون عارفًا بمعاني الكتاب العزيز والسنة النبوية.

الشرط الثاني: أن يكون عارفًا بمعاني ألفاظ المخالفين ومرادهم منها؛ وذلك لتُقابَل المعاني الشرعية بمعاني المخالفين ليظهر الموافق منها والمخالف(٢).

وممّا لا ريب فيه أن استخدام الألفاظ المجملة منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبل أمّة محمد ﷺ، بل هو منشأ البدع(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأصل ضلالتهم: تكلّمهم بكلماتٍ مجملة لا أصل لها في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا قالها أحد من أئمّة المسلمين"(٤).

وقال ابن القيّم: "فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة"(٥).

ومن اتّبع هذه الألفاظ فهو مذموم؛ لاتّباعه للمتشابه من القول، وتركه للمحكم الواضح، ولذا ذمّ السلف الصالح ﷺ المتكلّمين وعابوا طريقتهم.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "... يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهّال الناس بما يشبّهون عليهم"(٦).

والسبب في النهي عن استعمال الألفاظ المجملة وذمّ أصحابها يرجع إلى وجوه، منها:

الوجه الأول: اشتمال الألفاظ المجملة على معانٍ صحيحة ومعانٍ باطلة، ولذلك فهي توقع في الاشتباه والاختلاف والفتنة؛ خلاف الألفاظ المأثورة التي تحصل بها الألفة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمّة النهيُ عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات؛ وليس ذلك لخلوّ النقيضين عن الحقّ، ولا قصورٍ أو تقصيرٍ في بيان الحقّ، ولكن لأن

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١١٣-١١٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ١/ ٢٠٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٦٠.

(٥) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٩٢٧.

(٦) أحمد بن حنبل الشيباني، الردّ على الزنادقة والجهمية، تحقيق: محمد بن حسن راشد، ط [بدون] (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ)، ٦.

تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حقّ وباطل، ففي إثباتها إثبات حقٍّ وباطل، وفي نفيها نفي حقٍّ وباطل"(١).

الوجه الثاني: أنها سبب التباغض والتنافر؛ لأجل ما فيها من الإجمال(٢).

الوجه الثالث: أن فيها التباس الحقّ بالباطل، وهذا يوجب ترويج الباطل في إطار الحقّ.

قال ابن القيّم: "ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى والإجمال في اللفظ يوجب تناولها بحقٍّ وباطل، فبما فيها من الحقّ يقبل من لم يُحط بها علمًا ما فيها من الباطل؛ لأجل الاشتباه والالتباس...

وهذا منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع كلّها؛ فإن البدعة لو كانت باطلًا محضًا لما قُبلت، ولبادر كلّ أحدٍ إلى ردّها وإنكارها، ولو كانت حقًّا محضًا لم تكن بدعة، وكانت موافقةً للسنة، ولكنها تشتمل على حقٍّ وباطل، ويلتبس فيها الحقّ بالباطل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٣).

فنهى عن لبس الحقّ بالباطل وكتمانه. ولبسُه به: خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر، ومنه: التلبيس، وهو التدليس والغشّ الذي يكون باطنه خلاف ظاهره، فكذلك الحقّ إذا لُبّس بالباطل يكون فاعله قد أظهر الباطل في صورة الحقّ"(٤).

الوجه الرابع: أنها تتضمّن تكذيب كثيرٍ ممّا جاء به الرسول ﷺ، وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول عليه الصلاة والسلام، ومراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة(٥).

الوجه الخامس: أنها ليس لها ضابط، بل كلّ قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك، بخلاف ألفاظ الرسول ﷺ فإن مراده بها يُعلم، كما يُعلم مراده بسائر ألفاظه(٦).

وعلى هذا فلا يجوز استعمال الألفاظ المجملة في حقّ الله تعالى، لا اسمًا ولا وصفًا ولا خبرًا، أمّا مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، وهذا لا يكون إلّا في مخاطبة أهل الكلام والفلسفة في أبواب البحث والمناظرة؛ لإقامة الحجّة عليهم بما التزموه من الأصول(٧).

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١/ ٢٧١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٢.

(٤) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٩٢٥-٩٢٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٤٣٣.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٥/ ٤٣٢.

(٧) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٣. إبراهيم بن محمد البريكان، القواعد الكلّية للأسماء والصفات عند السلف، ط١ (القاهرة: دار ابن عفّان، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م)، ١٩٩.

هـ) أن الإيجي استند في التنزيه على نفي التشبيه والتجسيم.

إن منهج السلوب عند المتكلّمين مرتبط برؤيتهم لوحدانية الله تعالى، حيث إن هناك اتجاهًا يلتقي عليه جميع المتكلّمين بجميع طوائفهم، وهو: أن التوحيد عندهم مبنيّ على نفي الصفات وتعطيلها(١)، على اختلافٍ بينهم في مقدار النفي بحسب موقعهم من النصوص، بينما التوحيد عند السلف الصالح ﷺ مبنيّ على إثبات الصفات، "ولذلك أهل الإثبات من أهل السنة والحديث يصنّفون كتب التوحيد، يضمّنونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة؛ لأن تلك الصفات في كتابه تقتضي التوحيد ومعناه"(٢).

فالمتكلّمون يرون أن إثبات الصفات يخدش في التوحيد، بل ينافيه ويؤدّي إلى التشبيه، بينما يرى المحقّقون من أهل السنة والجماعة أن كلّ من توهّم التشبيه في صفات الله تعالى ممّن قال به وقرّره كما فعل المشبّهة، أو ممّن وقع فيه وفرّ منه إلى التعطيل كما حصل للمعطّلة، فأصل خطئه ناتج من جعل الاتّفاق في اللفظ والمعنى العامّ بين صفات الخالق والمخلوق موجبًا لأن تكون صفات الخالق مماثلةً ومشابهةً لصفات المخلوقين؛ وذلك بسبب عدم تمييزهم بين القدر المشترك بين صفات الخالق والمخلوق والقدر المميّز بينهما، فحصل الاضّطراب والوهم؛ حيث اعتبر كلّ من المشبّهة والمعطّلة أن الأسماء العامّة يكون مسمّاها المطلق الكلّي هو بعينه ثابتًا في هذا المعيّن وهذا المعيّن، وأن ما يوجد خارج الذهن يكون مطلقًا كلّيًا، فقرّروا بذلك أن الاتّفاق في مسمّى الأسماء والصفات بين الخالق والمخلوق يقتضي أن يكون الذي للربّ تعالى هو بعينه ما يكون للعبد(٣).

ولأجل أهمّية هذه المسألة:

أي القدر المشترك بين صفات الخالق والمخلوق والقدر المميّز بينهما، فقد اعتنى علماء السلف الصالح ﷺ بإيضاحها وبيانها؛ وذلك لأن إدراكها يزيل كثيرًا من الإشكالات والشُّبهات التي وقعت بسبب عدم فهمها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الموضع مَنْ فهمه فهمًا جيدًا وتدبّره زالت عنه عامّة الشُّبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بُسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيّن فيها أن القدر المشترك الكلّي لا يوجد في الخارج إلّا معيّنًا مقيّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمرٍ من الأمور: هو

---

(١) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ١/ ١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٤٨٣-٤٨٤.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٠٦-٢٠٨. محمد بن أحمد الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تحقيق: محب الدين الخطيب، ط١ (الرياض: وكالة الطباعة والترجمة، ١٣٧٤هـ)، ٧٩-٨٠. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٠٣-١٠٤. جابر بن إدريس أمير، مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، ط١ (الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م)، ١/ ٣٥٨.

تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العامّ يُطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كلّ موجودٍ متميّز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله"[1].

ويمكن الردّ على الإيجي فيما ذهب إليه من الاعتماد في باب النفي على مجرّد نفي التشبيه والتجسيم بالآتي:

أمّا عدم صحّة الاعتماد على نفي التشبيه؛ فلأمرين:

أحدهما: أن الإيجي إن أراد: نفي التشابه المطلق، أي: المساواة من كلّ وجه، فهذا لغو لم يقل به أحد، وإن أراد: نفي التشابه من بعض الوجوه، فهذا غير صحيح؛ إذ ما من شيئين إلّا وبينهما قدر مشترك وقدر مختصّ، فالقدر المشترك هو المعنى العامّ المفهوم عند إطلاق اللفظ، والقدر المختصّ هو ما يخصّ كلّ موجودٍ لوحده، ولا بدّ من هذا في جميع أسماء الله تعالى وصفاته، بحيث يُفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتّفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه.

فاسم الحيّ -على سبيل المثال- قاسم مشترك بين الخالق والمخلوق في معناه العامّ، فهو من هذا الجانب متشابه، لكن حياة الخالق غير حياة المخلوق، وهكذا يقال في غيره.

وهذا المشترك الكلّي لا يوجد إلّا في الأذهان، وأمّا في الأعيان فلا يوجد إلّا مختصًّا كلّ بحسبه.

وبهذا يُعلم أن التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلّة السمعية والعقلية ليس هو اتّفاق المسمّيَين في بعض الأسماء والصفات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختصّ به الخالق ممّا يختصّ بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشاركه فيه مخلوق، ولا يشاركه مخلوق في شيء من خصائصه، وتشابه الشيئين من بعض الوجوه لا يقتضي تماثلهما في كلّ شيء[2].

الثاني: أن الناس اختلفوا في تفسير المتشابه، فما يسمّيه بعضهم: تشبيهًا لا يسمّيه الآخر كذلك.

ومثال ذلك:

من ينفي علوّ الله تعالى على عرشه وغيره دون صفة القدرة والعلم ونحوها، ويقول: إن هذه قد تقوم بما ليس بجسمٍ بخلاف العلوّ فإنه لا يقوم إلّا بجسم، فلو أُثبت لزم التجسيم، والأجسام متماثلة؛ فيلزم التشبيه.

والمثبتون يجيبونه بأربعة طرق، وهي:

الطريق الأول: منع المقدّمة الأولى، وهي قوله: إن العلوّ لا يقوم إلّا بجسم.

الطريق الثاني: منع المقدّمة الثانية، وهي قوله: إن الأجسام متماثلة.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٣/ ٩-١١، ٢٢-٢٣. أمير، مرجع سابق، ١/ ٣٦٠.

الطريق الثالث: منع كلتا المقدّمتين.

الطريق الرابع: الاستفصال في مفهوم الجسم.

فإذا تبيّن اختلاف الناس في تفسير المتشابه لم يصحّ الاعتماد عليه فيما ينفى عن الله تعالى؛ لأنه يلزم منه نفي صفات كماله ﷻ عند من يرى أن إثباتها يستلزم التشبيه[1].

وأمّا عدم صحّة الاعتماد على التجسيم في باب النفي؛ فللأمور الآتية:

١- أن لفظ: الجسم في حقّ الله تعالى لم يرد به نصّ نفيًا ولا إثباتًا، ولم يتكلّم به أحد من سلف هذه الأمّة وأئمّتها.

٢- أن وصف الله تعالى بالنقائص أظهر فسادًا في العقل والدين من وصفه بالجسم؛ فإن من وصف الله تعالى بالنقائص عُلم كفره من الدين بالضرورة، بخلاف الجسم فلا يكون حكمه حكم تلك؛ لما فيه من الاشتباه والخفاء.

٣- أنه يمكن لمن وصفوا الله تعالى بالنقائص أن يصفوه بها مع نفي التجسيم، مثل: من يثبت صفات الكمال مع نفي التجسيم، فيكون كلام الطائفتين المثبتة والنافية واحدًا، ويبقى الردّ عليها بطريقٍ واحد، وهو استلزام الإثبات للتجسيم، وهذا في غاية الفساد والبطلان.

٤- أنه بضابط نفي التجسيم يُتوصّل إلى نفي صفات الكمال عن الله تعالى التي قد ثبتت بالسمع والعقل؛ بحجّة أن إثباتها يستلزم التجسيم.

والإيجي قد جعل إثبات الصفات الخبرية مستلزمًا للتشبيه والتجسيم -كما سيأتي- وهذا باطل، فبطل ما أدّى إليه، وهو الاحتجاج بشُبهة التجسيم على نفي الصفات.

٥- تناقض أصحاب هذا المسلك، فمن نفى شيئًا من صفات الله تعالى وأثبت غيره؛ بحجّة أن ما نفاه يستلزم التجسيم، ألزمه غيره بأن ذلك لازم فيما أثبته.

فمن أثبت لله تعالى عددًا من الصفات كالحياة والقدرة، ونفى غيرها كالنزول والاستواء؛ لأنه يرى أن إثباتها يستلزم التجسيم بخلاف نحوها من الحياة والقدرة، قال له منازعه: إن التجسيم لازم لك أيضًا فيما أثبتّه بلا فرق.

ومن نفى الصفات وأثبت الأسماء؛ بحجّة أن الصفات لا تقوم إلّا بجسم، قال له منازعه: وكذلك الأسماء، فإنّا لا نرى مسمّىً باسمٍ إلّا من هو جسم[2].

---

(١) انظر: ابن تيمية، التدمرية، ١١٦-١٢١.

(٢) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ١/ ٤٧. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٧٩-٨١.

و) أن هناك فرقًا بين الصفات المنفيّة الواردة في النصوص الشرعية وبين الصفات السلبية التي التزمها الإيجي.

فالصفات المنفيّة التي وردت بها النصوص الشرعية متضمّنة لثبوت كمال الضدّ، وأمّا الصفات السلبية التي هي من نسج المتكلّمين واختراعهم فلا تتضمّن ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "كلّ تنزيهٍ مُدح فيه الربّ ففيه إثبات، فلهذا كان قول: سبحان الله؛ متضمّنًا تنزيه الربّ وتعظيمه، ففيها تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيها تعظيمه سبحانه وتعالى"[1].

وهذا بخلاف السلوب التي ملأ المتكلّمون بها كتبهم، فليس فيها شيء من ذلك، وهذا هو الفرق الواضح بين الصفات السلبية التي أطلقها الإيجي وبين الصفات المنفيّة التي وردت في النصوص الشرعية.

الجانب الثاني: النقد التفصيلي:

لقد اتّخذ المتكلّمون الألفاظ المجملة كمطايا لتمرير آرائهم الباطلة في قالبٍ ظاهره التنزيه ونفي التشبيه، وحقيقته التعطيل المحض.

ولذلك فلا بدّ من تطبيق قواعد أهل السنة والجماعة على هذه الألفاظ؛ لأنه كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "-قد- يظنّ الظانّ أنه لا يدخل فيها إلّا الحقّ، وقد دخل فيها الحقّ والباطل، فمن لم يُنقّب عنها أو يستفصل المتكلّم بها كما كان السلف يفعلون، صار متناقضًا أو مبتدعًا من حيث لا يشعر"[2].

الفرع الأول: الجهة والمكان والزمان:

ما ذهب إليه الإيجي من نفي المكان والجهة عن الله تعالى يوافق ما عليه جمهور المتكلّمين من معتزلةٍ[3] وأشاعرة[4] وماتريدية[5]، الذين يذهبون إلى أن الله سبحانه متعالٍ ومنزّهٌ عن المكان، بمعنى: أنه ليس هناك حيّز مخصوص يحصره ويحيط به، وإذا انتفت المكانية عن الله تعالى انتفى أن يكون في جهةٍ مخصوصة.

ونفي الإيجي للجهة والمكان عن الله تعالى يحتاج إلى توضيحٍ وتفصيل:

فإن أراد بهذا النفي: نفي كون الله تعالى في جهةٍ أو مكانٍ مخصوص يحصره ويحيط به، وتكون هذه الجهة أو المكان بمثابة الجسم له، وهو سبحانه محتاج إلى هذه الجهة أو المكان، فلا شكّ أن الجهة والمكان بهذا المعنى منتفية عن الله تعالى.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ١١٢.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١٠٤.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٢٤٨.

(٤) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٣٩. محمد بن محمد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى بن محمد علي، ط٢ (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ١٦٢-١٦٥. الرازي، معالم أصول الدين، ٢/ ٣٩-٤١.

(٥) انظر: الماتريدي، مرجع سابق، ٦٩.

وإن أراد بنفي الجهة والمكان: نفي كون الله تعالى مباينًا للعالم، وفي جهة العلوّ، ونفي كونه سبحانه فوق عرشه على الوجه الذي يليق به من غير حاجةٍ وحصرٍ وإحاطة، فلا شكّ أن هذا المعنى باطل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن ألفاظ الجهة والحيّز والمكان: "إن هذه ألفاظ مجملة تحتمل حقًّا وباطلًا، وإذا كان كذلك فيقال: قول القائل: إن الله في جهةٍ أو حيّزٍ أو مكان، إن أراد به: شيئًا موجودًا غير الله، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته، فإذا قالوا: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، امتنع أن يكون محصورًا أو محاطًا بشيء موجود غيره، سواء سُمّي: مكانًا أو جهةً أو حيّزًا أو غير ذلك، ويُمتنع أيضًا أن يكون محتاجًا إلى شيء من مخلوقاته لا عرشٍ ولا غيره، بل هو بقدرته الحامل للعرش وحملته؛ فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها يُمتنع أن يكون في جوف شيء منها، وإذا قيل: إنه في السماء، كان المعنى: إنه في العلوّ، وهو مع ذلك فوق كلّ شيء، ليس في جوف السماوات، فإن السماء هو العلوّ ...

وإن أراد بمسمّى: الجهة والحيّز والمكان أمرًا معدومًا، فالمعدوم ليس شيئًا، فإذا سمّى المسمّي ما فوق المخلوقات كلّها: حيّزًا وجهةً ومكانًا، كان المعنى: أن الله وحده هناك، ليس هناك غيره من الموجودات، لا جهة ولا حيّز ولا مكان، بل هو فوق كلّ موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيرها"(١).

وقال عن لفظة المكان: "وحقيقة الأمر في المعنى أن يُنظر إلى المقصود، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلّا ما يفتقر إليه المتمكّن، سواء كان محيطًا به أو كان تحته، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن اعتقد أن العرش(٢) هو المكان، وأن الله فوقه مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار، فما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه، فإنه سبحانه غني عن ما سواه، وكلّ شيء فقير إليه، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمّن افتقاره إلى ما سواه، وأمّا إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه، فهذا متّفق عليه بين أهل الأرض، وأمّا علوّه على العالم ومباينته للمخلوقات، فمتّفق عليه بين الأنبياء والمرسلين وسلف الأمّة وأئمّتها"(٣).

فيظهر ممّا تقدّم:

التفريق بين كون المكان وجوديًا، فيُمتنع حصول الله تعالى بالمكان بهذا الاعتبار، وبين كونه عدميًا اعتباريًا، وهو ما فوق العالم، فيكون الله تعالى بائنًا عنه، وإذا ثبت أن الله سبحانه فوق العالم بهذا الاعتبار، فهو في جهة العلوّ، مستوٍ على عرشه، وهذا هو التفصيل الحقّ الذي يجب أن يقال في هذا المقام.

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ١٥-١٧.

(٢) العرش: هو السرير الذي يكون للملِك، وصفته: أنه ذو قوائم تحمله ثمانية من الملائكة عليهم السلام، كالقبّة على العالم، وهو سقف المخلوقات. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ١/ ١١-١٢. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣١١.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٦/ ٢٤٩.

أمّا ما استدلّ به الإيجي من أدلّة على مطلبه:

فالدليلان الأول والثاني: يرجعان إلى كون الجهة والمكان أمرًا وجوديًا متقرّرًا ومتحقّقًا ليصحّ القول: بأزليته -على فرض كون الحقّ تعالى في الجهة والمكان أزلًا- وليصحّ الحاجة إليه أيضًا، إلّا أن البرهنة على كون الجهة والمكان أمرًا وجوديًّا صعب المنال[1].

قال الفناري عن الدليل الأول المبنيّ على فكرة أزلية المكان: "إنما يتمّ إذا قلنا: بأن المكان هو السطح، أو البعد المجرّد الموجود، وأمّا إذا قلنا: بأنه الخلاء المتوهّم كما هو المذهب فلا؛ لأن القديم موجود لا أول له، ولا وجود للمكان حينئذٍ"[2].

وقال عن الدليل الثاني المبنيّ على فكرة الاحتياج: "إنه أيضًا مبنيّ على وجود المكان، فلا يستقيم على رأي المتكلّمين"[3].

وقال السيالكوتي عنه: "هذا وجه إقناعي؛ لأن احتياج المتمكّن إلى مكانه في التمكّن لا في الوجود، فلا ينافي الوجوب الذاتي، واستغناء المكان عنه إنما يلزم أن لو لم يكن صادرًا من الواجب، فاحتياج الواجب في تمكّنه إلى المكان الصادر عنه لا ينافي الوجوب، كاحتياجه في كونه خالقًا إلى ما صدر منه"[4].

والدليل الثالث: القائم على فكرة لزوم تداخل المتحيّزات ومخالطة القاذورات إن كان الحقّ تعالى في جميع الأحياز والجهات، أو لزوم الترجيح بلا مرجّح، أو بما هو مستلزم للحاجة إن كان في جهةٍ وحيّزٍ مخصوصٍ دون غيره.

"فهذا لا يلزم إذا قيل: إنه متناهٍ من جانب الخلق دون الجانب الآخر، فإنه حينئذٍ لا يكون مُخالطًا لهم من هذا الوجه"[5]؛ لأن الحيّز هنا ليس شيئًا موجودًا متقرّرًا، بل هو أمر عدمي محض، فراغ موهوم لا حقيقة له، فيُراد بتحيّز المتحيّز به: تحقّق وجوده، فحيّز كلّ متحيّز حدّه ونهايته، فحيّز الذهب ذهب، وحيّز الفضة فضة[6]، وهكذا، فليس التحيّز إلّا تقرّر الشيء ووجوده.

وأمّا قول الإيجي: "فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحًا بلا مرجّح، أو يلزم الاحتياج في تحيّزه الذي لا تنفكّ ذاته عنه إلى الغير"[7].

---

(١) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٥/ ١١٥-١٦٢.

(٢) الفناري، مرجع سابق، ٨/ ٢٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) السيالكوتي، مرجع سابق، ٣/ ١٧.

(٥) ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ٢/ ١٩١.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٢/ ٢٠٤.

(٧) الإيجي، المواقف، ٢٧١.

فيُجاب عنه:

بأن حصول الله تعالى في حيِّزٍ معيّنٍ دون غيره بمشيئته واختياره؛ لأن التخصّص بالحيّز تابع لمشيئته واختياره، كما يقال: إنه ما زال متكلّمًا إذا شاء، ما زال فاعلًا بنفسه إذا شاء.

وعلى هذا فحصول ذات الله تعالى في الأزل يكون أزليًا؛ لأنه من لوازم ذاته، لكن تعيّن حيّز دون حيّز تابع لمشيئته واختياره؛ وذلك أن الأحياز ليست أمورًا وجودية، بل هي أمور عدمية، فليس إلّا كونه يفعل بنفسه ويتصرّف[1].

والدليل الرابع الشقّ الأول منه: مبنيّ على شُبهة تركيب الأجسام من الجواهر المفردة، وأن كلّ جسم منقسم إلى حدّ الجوهر الفرد الذي لا يقبل الانقسام، فعلى تقديره: لو أُثبت أن الله تعالى يكون في جهة، استلزم ذلك أن يكون جسمًا، وما كان جسمًا كان منقسمًا؛ لأنه يُمتنع أن يكون في الصغر، مثل: الجوهر المنفرد، حتى يقال: إنه لا يقبل الانقسام، وهذا لا يقوله عاقل[2].

وشُبهة تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة التي لا تقبل الانقسام دعوى مجرّدة ليس عليها دليل أصلًا، وأكثر العقلاء ينفون مثل هذا التركيب في الأجسام المخلوقة.

بل حتى أهل الكلام أنفسهم منقسمون في إثبات الجوهر الفرد ونفيه وتركيب الأجسام منه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وما يقولونه: من تركيب الجسم من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، فهو منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة، فكيف لا يكون منتفيًا عن البارئ تعالى؟"[3].

ويقول أيضًا: "من المعلوم بصريح العقل: أن المخلوق المشار إليه الذي هو عالٍ على غيره كعلوّ السماء على الأرض، إذا كان جمهور العقلاء يقولون: إنه ليس مركّبًا من الأجزاء التي لا تتجزّأ، وهي الجواهر المنفردة عند القائلين بها، ولا من المادة والصورة، كان منعهم أن يكون ربّ العالمين مركّبًا من هذا، وهذا أولى"[4].

وقد أدّت هذه النظرية بالمتكلّمين إلى الشكّ والحيرة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ثم هؤلاء الذين ادّعوا توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته[5] قد شكّوا فيه، وقد نفوه في آخر عمرهم، كإمام

(١) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٢١٠.

(٢) انظر: الفناري، مرجع سابق، ٨/ ٢٤.

(٣) ابن تيمية، الصفدية، ٢/ ٢٢٩.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٥٦٦.

(٥) يقصد: الجوهر الفرد.

المتأخّرين من المعتزلة: أبي الحسين البصري[١]، وإمام المتأخّرين من الأشعرية: أبي المعالي الجويني، وإمام المتأخّرين من الفلاسفة والمتكلّمين: أبي عبد الله الرازي ... فأيّ ضلالٍ في الدين وخذلانٍ له أعظم من مثل هذا؟!"[٢].

كما ثبت علميًّا خطأ هذه النظرية[٣].

أمّا الشقّ الثاني من الدليل الرابع: فقد استدلّ به الإيجي على نفي التركيب؛ لأنه يرى أن القول به فيه إبطال لدليل حدوث الجواهر الذي تقدّم الحديث عنه[٤]، حيث إن القول: بجواز التركيب على الله تعالى يستلزم إثبات الجسمية في حقّه سبحانه، كما أن القول: بأن الله تعالى جسم يؤدّي إلى إبطال دليل الحدوث.

ولفظ: التركيب من الألفاظ المجملة، وقد استخدمه المتفلسفة ومن تبعهم من المتكلّمين لنفي الصفات عن الله تعالى، ولا بدّ من تطبيق قاعدة أهل السنة والجماعة عليه، وذلك بأن يُستفصل عن حقيقة المراد به، فإن كان المعنى حقًّا قُبل المعنى ورُدّ اللفظ؛ لكونه مجملًا يحتمل الحقّ والباطل، وإن كان المعنى باطلًا رُدّ المعنى واللفظ.

وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لشُبهة التركيب وناقشها بشيء من التفصيل، إذ يقول مناقشًا الخصوم:

"أتعني بالمركّب: تلك الأجزاء؟ أو تعني به: اجتماعها، أو الأمرين، أو شيئًا رابعًا؟.

فإن عنيت الأول كان المعنى: أن تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء، وكان حاصله: أن الشيء المركّب مفتقر إلى المركّب، وأن الشيء مفتقر إلى نفسه، وأن الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه، ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنيًا عن نفسه، بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن نفسه، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبًا بنفسه لا مانع لكونه واجبًا بنفسه.

وإن قيل: إن المركّب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء وتركيبها، قيل: فهذا الاجتماع هو صفة وعَرَض للأجزاء، لا يقول عاقل: إنه واجب بنفسه دون الأجزاء، بل إنما يقال: هو لازم للأجزاء، والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الأجزاء، لا مجرّد الصفة التي هي نسبة بين الأجزاء، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما هو صفة لها، فالقول فيه كالقول في غيره ممّا

---

(١) هو: محمد بن علي الطيّب البصري، أبو الحسين، شيخ المعتزلة، كان من أذكياء زمانه، وله حلقة ببغداد يُقرئ فيها الاعتزال، له مصنّفات، منها: (تصفّح الأدلّة)، و(المعتمد في أصول الفقه)، توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٥/ ٢٩٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ٢٥٩.

(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ١/ ٢٨٣-٢٨٤.

(٣) انظر نقد نظرية الجوهر الفرد على ضوء العلم الحديث: أحمد الغامدي، مرجع سابق، ٢٢٣-٢٢٧. النورستاني، مرجع سابق، ٢/ ٩٣٢-٩٣٥.

(٤) انظر: ١٢٧-١٢٩.

سمّيتموه أنتم أجزاء، وغايته أن تكون بعض الأجزاء مفتقرة إلى سائرها، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه.

وإن قيل: إن المركّب هو المجموع، أي: الأجزاء واجتماعها، فهذا من جنس أن يقال: المركّب هو الأجزاء، لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءًا من الأجزاء، وحينئذٍ فإذا قيل: هو مفتقر إلى الأجزاء، كان حقيقته أنه مفتقر إلى نفسه، أي: لا يستغني عن نفسه، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه لا منافٍ لوجوبه بنفسه.

وإن عنيت به شيئًا رابعًا: فلا يعقل هنا شيء رابع، فلا بدّ من تصويره، ثم هذا الكلام عليه.

وإن قال: بل المجموع يقتضي افتقاره إلى كلّ جزء من الأجزاء، قيل: افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء، ذلك الجزء وسائر الأجزاء هي المجموع، فعاد الأمر إلى أنه مفتقر إلى نفسه.

فإن قيل: فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر، أو قيل: الجملة مفتقرة إلى كلّ جزء إلى آخره، قيل أولًا: ليس هذا هو حجّتكم، فإنما ادّعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه، وقيل ثانيًا: إن عنيت بكون الجزأين مفتقرًا إلى الآخر أن أحدهما فاعل للآخر أو علّة فاعلة له؛ فهذا باطل بالضرورة؛ فإن المركّبات الممكنة ليس أحد أجزائها علّةً فاعلة للآخر، ولا فاعلًا له باختياره، فلو قُدّر أن في المركّبات ما يكون جزؤه فاعلًا لجزئه، لم يكن كلّ مركّب كذلك، فلا تكون القضية كلّية، فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلًا فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه، فكيف إذا لم يكن في الممكنات شيء من ذلك!؟ فكيف يدّعي في الواجب بنفسه إذا قُدّر مركّبًا أن يكون بعض أجزاءه علّةً فاعلةً للجزء الآخر!؟.

وإن عنيت: أن أحد الجزأين لا يوجد إلّا مع الجزء الآخر، فهذا إنما فيه تلازمهما وكون أحدهما مشروطًا بالآخر، وذلك دور معيّ اقتراني[(١)]، وهو ممكن صحيح لا بدّ منه في كلّ متلازمَين، وهذا لا ينافي كون المجموع واجبًا بالمجموع"[(٢)].

وأمّا ما ذكره الإيجي في الوجه الآخر من إبطال القول الثاني من الدليل الرابع: وهو أن الحقّ سبحانه لو كان جسمًا لقام بكلّ جزء علم وقدرة ممّا يلزم منه تعدّد الآلهة، فقد ردّه الشريف الجرجاني حين قال: "وهذا الاستدلال ضعيف جدًا؛ لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع، فلا يلزم ما ذُكر من المحذور"[(٣)].

والدليل الخامس: المبنيّ على تماثل الأجسام، قد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية بطلانه بقوله: "لا نسلّم

---

(١) الدور المعيّ الاقتراني: هو أن لا يكون هذا إلّا مع هذا، ولا يكون هذا إلّا مع هذا، فهذا هو الدور في الشروط وما أشبهها من المتضايفات والمتلازمات، وهو جائز. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٥٣.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٤/ ٢٢٣-٢٢٥.

(٣) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٢٥.

أنه لو كان مختصًّا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويًا للمتحيّزات، وما ذكره[1] من الحجّة مبنيّ على تماثل المتحيّزات ... وأن القول: بتماثلها من أضعف الأقوال، بل من أعظمها مخالفة للحسّ والعقل، ولما عليه جماهير العقلاء"[2].

والدليل السادس: وهو أن الحقّ سبحانه لو كان متحيّزًا لساوى الأجسام في التحيّز فيلزم التركيب، فيقال فيه: ما قيل فيما تقدّم، حيث إنه مركّب من جنس الأدلّة السابقة.

ويتّضح من خلال الردود السابقة:

أن أدلّة الإيجي في نفي الجهةِ والمكانِ عن الله تعالى ضعيفة، ولا تصلح لنفي كون الله سبحانه في جهة العلوّ، بائن من خلقه.

أمّا ما يتعلّق بتنزيه الإيجي الله تعالى عن جريان الزمان عليه:

فإن إطلاق القول بذلك لا يُعرف في كلام السلف الصالح ﷺ، ولا بدّ من الاستفسار عن معناه.

فإن كان الإيجي يعني بذلك: أن الله تعالى قبل كلّ شيء، وبعد كلّ شيء، فهذا معنى صحيح يوافق عليه أهل السنة والجماعة.

فقد كان من دعائه ﷺ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «... اللّهُمّ أَنتَ الاوَّلُ فَلَيسَ قَبلَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْآخرُ فَلَيسَ بَعدَكَ شَيءٌ»[3].

وذلك لأن الله ﷻ هو خالق الزمان، لا يجري عليه ما يجري على المخلوقين من ليلٍ أو نهار، بل هو مكوّر الليل على النهار، والنهار على الليل.

وإن كان الإيجى يعنى بذلك: نفى صفات الربّ تبارك وتعالى التى تتعلّق بالزمان، وهى صفاته الفعلية، أو أفعاله الاختيارية: كالاستواء، والنزول، والضحك، والرضا، والغضب ونحو ذلك ممّا يتعلّق بمشيئته سبحانه، فهذا معنى باطل فاسد لا يوافق عليه أهل السنة والجماعة.

الفرع الثاني: الجوهر والجسم والعَرَض:

إن ألفاظ: الجوهر والجسم والعَرَض ألفاظ مبتدعة لم يردْ بها نصّ نفيًا ولا إثباتًا، ولم يقل بها أحد من سلف الأمّة وأئمّتها، بل ثبت أن أول من تكلّم بها طوائف من الجَهمية والمعتزلة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا الخوض في الأعراض والأجسام كما خاض فيه المتكلّمون، كقولهم: ليس بجسمٍ ولا عَرَضٍ ونحو ذلك، فأول من ابتدعه في الإسلام الجَهمية وأتباعهم من المعتزلة، لا يُعرف في

(١) يعني: الرازي.

(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ٢/ ٢٣١-٢٣٢.

(٣) سبق تخريجه: ٢١٠.

هذه الأمّة حدوث القول في الله: بأنه ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ونحو ذلك إلّا من جهة هؤلاء"[1].

كما أنها من الألفاظ المجملة التي يجب تحرير معانيها وتوضيح المقصود بها:

فلفظ: الجوهر، إن أُريد به: الجوهر الفرد، ثم الزعم بأن الأجسام كلّها متركّبة من الجواهر المفردة وهذا يقتضي تماثلها، فهذا المعنى باطل؛ لأن الله تعالى ليس كمثله شيء. وإن أُريد بالجوهر: المتحيّز، وهو بمعنى: الجسم في اصطلاح المتكلّمين، فسيأتي تفصيل لفظ: الجسم. وإن أُريد بالجوهر: ما هو قائم بنفسه بشرط كونه لا يماثله شيء في ذلك، فهذا المعنى لا ينفى عن الله تعالى مع المطالبة بالألفاظ الشرعية[2].

أمّا لفظة: الجسم، فيقال لمن يقول بها: هل تريد أنه مركّب من أجزاء، كالذي كان متفرّقًا فرُكّب؟ أو أنه يقبل التفريق، سواء قيل اجتمع بنفسه أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركّب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟.

فإن أجاب: بنعم، قيل له: هذا باطل ينزّه الربّ تعالى عنه.

وإن قال: أُريد أنه موجود أو قائم بنفسه، أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يُرى في الآخرة، أو تمكن رؤيته، ونحو هذه المعاني الثابتة شرعًا وعقلًا، قيل له: هذه معانٍ صحيحة، لكن إطلاق لفظ: الجسم عليها بدعة في الشرع، واللغة لا تساعد على ذلك، وإذا كان اللفظ محتملًا للحقّ والباطل لم يُطلق، بل يجب أن يكون مثبتًا للحقّ نافيًا للباطل.

وإن قال: ليس الله تعالى بجسم، قيل له: هل تريد بذلك أنه لم يركّبه غيره، ولم يكن أجزاء متفرّقة فرُكّب؟ أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئة، كالذي ينفصل بعضه عن بعض؟ أو أنه ليس مركّبًا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة؟.

فإن أجاب: بنعم، قيل له: هذا صحيح؛ فإن الله تعالى يستحيل أن يكون كذلك، وإن قال: أردت بنفي الجسمية عنه نفي اتّصافه بالصفات، بحيث لا يُرى ولا يتكلّم، ولا يباين خلقه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يعلو على العرش، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يوصف بها إلّا المعدوم، قيل له: هذا باطل ومردود عليك؛ فإن شيئًا من ذلك لا يستلزم أن يكون جسمًا بالمعنى الباطل الذي تزعمه، بل إن الله تعالى موصوف بصفات الكمال التي أخبر بها رسوله ﷺ، وإن كانت عندك تستلزم التجسيم[3].

ولأجل هذا الخفاء والتشابه في لفظة: الجسم؛ فقد تواتر عن أهل السنة والجماعة إنكارها، وذمّ من استخدمها وتعييب طريقته.

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ٢/ ٤٩٨-٤٩٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٤/ ١٥٠.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٢١١-٢١٤.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "لا أقول: هو جسم، ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام"(١).

وأمّا لفظ: العَرَض، إن قصد المثبت لهذا اللفظ معنى: ما يقوم بالذات، أو ما يكون صفة للذات، فإن هذا المعنى صحيح ولكن إطلاق اللفظ بدعة، أمّا إن قصد بذلك: ما يقوم بالجواهر والأجسام، أو ما يحدث ويزول، أو ما لا يبقى زمانين؛ فهذه المعاني لا تليق بالله ﷻ ولا بصفاته، وصفات الله تعالى ليست أعراضًا تزول، بل هي ملازمة لذاته(٢).

وأيضًا: فإن إطلاق لفظ: العَرَض على صفات الله تعالى لا يجوز؛ لأنها صفات كمال لا نقص فيها، وإطلاق هذا اللفظ يؤدّي إلى مظنّة النقص فيها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن أُريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاصّ، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام، وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحدٍ من الأمم، ولا لغة القرآن ولا غيره، ولا العرف العامّ، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل

مبتدعو هذا الاصطلاح هم من أهل البدع المحدثين في الأمّة، الداخلين في ذمّ النبي(٣).

وبكلّ حال؛ فمجرّد هذا الاصطلاح وتسمية هذه أعراضًا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتّصف بها أكمل ممّن لا يمكنه الاتّصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتّصف بها.

وأيضًا: فإذا قُدّر اثنان، أحدهما: موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم، كالعلم والقدرة، والفعل والبطش، والآخر: يُمتنع أن يتّصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث، كان الأول أكمل، كما أن الحيّ المتّصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات"(٤).

---

(١) نقلًا عن: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٣٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٠٢-١٠٤.

(٣) كما جاء في الأحاديث الشريفة الواردة عن النبي ﷺ في ذمّ البدعة وأهلها، ومنها:

- ما روته عائشة ﵂ أن النبي ﷺ قال: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ". سبق تخريجه: ١٢٢.
- عن جابر بن عبد الله ﵄ أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: "أَمَّا بَعدُ، فإن خَيرَ الحديث كِتابُ اللهِ، وَخَيرُ الهُدَى هُدى مُحمَّدٍ، وشَرُّ الأُمُورِ مُحدَثَاتُهَا، وكُلُّ بِدعَةٍ ضَلَالَةٌ". صحيح مسلم، ح ٨٦٧، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ٢/ ٥٩٢.
- عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: "من دعَا إلى هدًى كَانَ لَهُ مِن الأَجْرِ مِثْلُ أجُورِ مَن تبِعَهُ، لا ينْقُصُ ذَلك مِن أجُورِهِمْ شيئًا، وَمَنْ دعَا إِلى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيهِ مِن الإِثْمِ مثْلُ آثَامِ مَن تبِعَهُ، لَا ينْقُصُ ذَلك مِن آثَامِهِمْ شيئًا". صحيح مسلم، ح ٢٦٧٤، كتاب العلم، باب من سنّ سنةً حسنةً أو سيئة، ومن دعا إلى هدىً أو ضلالة، ٤/ ٢٠٦٠.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٩١.

وقد برهن الإيجي على نفي الجسمية في الدليل الأول: بأن حقيقة الجسم ما كان متألّفًا من أجزاء وأبعاض، سواء من جواهر مفردة، أو المادة والصورة، وأن كلّ هذا يتنزّه الحقّ جلّ وعلا عنه؛ لأنها أجزاء وجودية متحقّقة في الخارج تستلزم التحيّز، وهو كون الجسم يشغل حيّزًا ومكانًا معيّنًا، وقد تقدّم بطلانه(1).

أمّا الدليل الثاني: وهو أن لفظة: الجسم تستلزم حدوث الله تعالى وحاجته إلى مركّب، فقد مرّ الحديث عن شُبهة التركيب(2).

وأمّا الدليل الثالث: فهو مبنيّ على تماثل الأجسام، وقد أجمع العقلاء على فساد هذه الحجّة كما سبق(3).

بينما الدليل الرابع: وهو دليل الاختصاص، فقد تقدّم الحديث عنه في طريق إمكان الأعراض(4).

فيتبيّن ممّا سبق:

أن ما ذهب إليه الإيجي من تنزيه الله تعالى عن هذه الأوصاف لو كان مع إثبات الحقّ الذي ينبغي في باب الصفات لكان أمرًا مقبولًا، ولكنه تنزيه مبتدَع، أدرج تحت مسمّاه مصطلحاتٍ كلاميةٍ باطلةٍ ما أنزل الله تعالى بها من سلطان.

الفرع الثالث: الاتّحاد والحلول:

إن ممّا هو متعارف عليه عند أهل الكلام أن للاتّحاد معنًى حقيقيًّا ومجازيًّا.

والمعنى الحقيقي للاتّحاد يُطلق على مفهومين:

المفهوم الأول: أن يتّحد الأمران المختلفان حتى يصيرا شيئًا واحدًا.

المفهوم الثاني: أن يتحوّل الأمر بعد الاتّحاد إلى شيء آخر مختلف عن ماهيّته قبل الاتّحاد.

أمّا المعنى المجازي للاتّحاد فيُعبّر عنه بإطلاقين أيضًا:

الإطلاق الأول: صيرورة الشيء إلى شيء آخر بالاستحالة، يعني: التغيّر والانتقال، كما يقال: صار الماء بخارًا، وهنا تزول حقيقة الماء بزوال صورته النوعية.

الإطلاق الثاني: صيرورة الشيء إلى شيء آخر عن طريق التركيب، بمعنى: انضمام بعضهما إلى بعض حيث ينتج عنهما أمر جديد، كما يقال: صار التراب طينًا(5).

---

(1) انظر: ٢٤٣-٢٤٦.

(2) انظر: ٢٤٧-٢٤٨.

(3) انظر: ١٣٥-١٣٧.

(4) انظر: ١٢٠-١٢١.

(5) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ١/ ١٣٩-١٤٠.

ولم يوضّح الإيجي تلك المعاني، بل إن كلّ ما ذكره في تعريف الاتّحاد هو: منع العقل من الاتّحاد بين اثنين.

وعبارة الاتّحاد والحلول تشتمل على ما هو حقّ وباطل؛ لأن هذين اللفظين مصطلحان كلاميان فيهما إجمال واشتراك، ممّا يمنع استخدامهما مطلقًا دون تفصيل للمعنى المراد بهما.

فإن كان المراد بهما: أن الله تعالى يُمتنع في حقّه الاتّحاد والحلول في الأجسام والأماكن، أو أنه منزّه عن الحدود والأحياز والغايات، أو أنه لا تحصره المخلوقات، فهذا معنى صواب لا مرية فيه.

وإن أُريد بهما: نفي علوّ الله تعالى واستوائه على عرشه، أو نفي قيام صفة الكلام بذاته، أو نفي الرؤية، فهذا المعنى باطل(١).

ولا شكّ أن القول: بعدم جواز حلول الله تعالى في صور العالم ومظاهره واتّحاده بها أمر حقّ، أجمع عليه علماء الأمّة سلفها وخلفها لا خلاف بينهم في ذلك؛ للقطع بتمايز الخالق عن المخلوق ومباينته له.

فقد أخبر الله تعالى في كتابه بكفر فِرق النصارى التي قالت: بحلوله في عيسى عليه السلام واتّحاده به، وذلك في قوله سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢).

وقوله عز وجل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾(٣).

ففي الآيتين السابقتين ردّ على جميع طوائف النصارى، وهم:

الطائفة الأولى: الملكانية الذين قالوا: إن الكلمة حلّت بالمسيح عليه السلام ومازجته كما يُمازج الخمر أو الماء اللبن.

الطائفة الثانية: اليعقوبية الذين قالوا: إن ذات الكلمة انقلبت لحمًا ودمًا، فصار الإله هو المسيح عليه السلام، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو، فولدت مريم عليها السلام الإله.

الطائفة الثالثة: النسطورية القائلون: بأن مريم عليها السلام ولدت الإنسان، ثم أشرقت عليه الكلمة، كإشراق الشمس من كوّة(٤) على بلّور(٥).

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٧.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٧٢.

(٤) كوّة: هي الخَرْق في الحائط، والثقب في البيت ونحوه. انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [كوي]، ١٥/ ٢٣٦. محمد بن مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط [بدون] (القاهرة: دار الهداية، ت [بدون])، [كوو]، ٣٩/ ٤٢٤-٤٢٥.

(٥) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٢٢١-٢٢٨. محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، تحقيق: أحمد بن حجازي السقّا، ط [بدون] (القاهرة: دار التراث العربي، ١٣٩٨هـ)، ١٢٧-١٢٨.

أمّا أدلّة الإيجي التي استدلّ بها على بطلان الحلول، فأدلّة ضعيفة متهافتة لا تخلو من الاعتراضات:

فالدليل الأول: مبنيّ على فكرة احتياج الحال إلى المحلّ، وهو ينافي الوجوب.

وتقرير الدليل الثاني قريب من الدليل الأول: وهو يقوم على فكرة وجوب الاستغناء أو عدم وجوبه.

وقد ذكر التفتازاني اعتراضًا عليه حيث قال: "واعتُرِض: بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم إمكانه وقِدم المحل؛ لجواز أن يكون كلّ من الغنى والاحتياج عارضًا بحسب أمرٍ خارج"[١].

والدليل الثالث: مبنيّ على شُبهة تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، وقد تقدّم بطلانها[٢].

والدليل الرابع: دليل ضعيف؛ لكونه يخصّ طائفةً معيّنةً تلتزم صدق الملزوم، وهو تساوي وتماثل الأجسام، وهم الأشاعرة.

الفرع الرابع: قيام الحوادث بذات الله تعالى واتّصافه بالأعراض المحسوسة:

إن حلول الحوادث المنفيّ في علم الكلام هو لفظ مجمل أحدثه المتكلّمون، لم يرد فيه نفي ولا إثبات في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ، والموقف الصحيح أن يُستفصل عن معناه، فإن أُريد بنفيه: أن الله سبحانه لا يحلّ في ذاته المقدّسة شيء من مخلوقاته المحدَثة فتحيله وتفسده ولا هو يحلّ فيها، فهذا نفي صحيح.

وإن أُريد به: نفي صفات الأفعال عن الله تعالى، من أنه لا فعل له يقوم به يتعلّق بمشيئته، وأنه لا يوصف بما وصف به نفسه: من النزول والاستواء، والمجيء والإتيان، والرضا والسخط، والعجب والضحك كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل[٣].

والمعنى الذي يعنيه الإيجي من نفي حلول الحوادث:

هو أن الله تعالى لا تقوم به الصفات الفعلية أو الاختيارية المتعلّقة بالمشيئة بخلاف الصفات الوجودية؛ لكون الصفات الفعلية المتعلّقة بالمشيئة حادثة، والله تعالى لا تقوم به الحوادث، ولذلك لجأ إلى تأويل الصفات الفعلية في النصوص الشرعية المُثبتة لها كما سيأتي.

يقول ابن القيّم وهو يبيّن مقصود المتكلّمين بمثل هذا اللفظ وغيره من العبارات: "يقولون: نحن ننزّهه عن الأعراض والأغراض والأبعاض والحدود والجهات وحلول الحوادث، فيسمع الغِرّ[٤]

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ٦٨-٦٩.

(٢) انظر: ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١٢.

(٤) الغِرّ: هو الذي لم يجرّب الأمور مع حداثة السن. انظر: الفراهيدي، مرجع سابق، [غرّ]، ٤/ ٣٤٦. ابن منظور، مرجع سابق، [غمر]، ٥/ ٣٢.

المخدوع هذه الألفاظ فيتوهّم منها أنهم ينزّهون الله عمّا يُفهم من معانيها عند الإطلاق، من العيوب والنقائص والحاجة، فلا يشكّ أنهم يمجّدونه ويعظّمونه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ، فيرى تحتها الإلحاد، وتكذيب الرسل، وتعطيل الربّ تعالى عمّا يستحقّه من كماله"(١).

ومقالة حلول الحوادث نشأت عند الأشاعرة من الطريقة الباطلة التي استدلّوا بها على إثبات وجود الله تعالى من طريق حدوث الجواهر، والذي يدلّ على أن كلّ ما كان محلًّا للحوادث فإنه لم يخل منها، وإذا لم يخل منها كان محدَثًا مثلها.

أمّا الأدلّة التي ذكرها الإيجي على نفي حلول الحوادث بالله تعالى، وهي:

الدليل الأول: وهو دليل القابلية، فالجواب عنه من وجوه:

"الوجه الأول: أن يقال: إن وجود الحوادث إمّا أن يكون ممكنًا، وإمّا أن يكون ممتنعًا، فإن كان ممكنًا أمكن قبولها والقدرة عليها دائمًا، وحينئذٍ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعًا، بل يمكن أن يكون جنسها مقدورًا مقبولًا، وإن كان ممتنعًا فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى، وحينئذٍ فلا تكون في الأزل ممكنة، لا مقدورة ولا مقبولة، وحينئذٍ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك.

فإن الحوادث موجودة، فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها، وهذا تقسيم حاصر يبيّن فساد هذه الحجّة.

الوجه الثاني: أن يقال: لا ريب أن الربّ تعالى قادر، فإمّا أن يقال: إنه لم يزل قادرًا، وإمّا أن يقال: بل صار قادرًا بعد أن لم يكن، فإن قيل: لم يزل قادرًا وهو الصواب، فيقال: إذا كان لم يزل قادرًا، فإن كان المقدور لم يزل ممكنًا، أمكن دوام وجود الممكنات، فأمكن دوام وجود الحوادث، وحينئذٍ فلا يُمتنع كونه قابلًا لها في الأزل.

وإن قيل: بل كان الفعل ممتنعًا ثم صار ممكنًا، قيل: هذا جمع بين المتناقضَين؛ فإن القادر لا يكون قادرًا على الممتنع، فكيف يكون قادرًا مع كون المقدور ممتنعًا؟.

ثم يقال: بتقدير إمكان هذا، كما قيل: هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال، قيل: وكذلك في القبول، يقال: هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال.

الوجه الثالث: أنه سبحانه إذا قيل: هو قابل لما في الأزل، فإنما هو قابل لما هو قادر عليه يمكن وجوده؛ فإن ما يكون ممتنعًا لا يدخل تحت القدرة، فهذا ليس بقابلٍ له.

الوجه الرابع: أن يقال: هو قادر على حدوث ما هو مباين له من المخلوقات، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المباين له، وإذا كان الفعل لا مانع منه إلّا ما يُمتنع مثله لوجود المقدور المباين، ثم ثبت أن المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه، فالفعل أن يكون ممكنًا مقدورًا أولى"(٢).

---

(١) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ٩٣٤.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط٢ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤٠٥هـ)، ٢/ ٤١-٤٣.

الدليل الثاني: وهو الذي تقوم فكرته على الكمال والنقصان؛ حيث إن الله تعالى له الكمال المطلق في ذاته وصفاته وأفعاله، والقول: باتّصافه بالحوادث يقدح في هذا الكمال، فيوجب نقصه إن خلا عنها، ويوجب استكماله بها إن تحقّق بها بعد أن لم يكن متحقّقًا بها.

فالجواب عنه أيضًا من وجوه:

الوجه الأول: لا يسلّم بأن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصًا، مثال ذلك: تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصًا، فكلّ منهما كمال حين وجوده، ليس بكمالٍ قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الوجه الثاني: لا يسلّم أن عدم ذلك نقص؛ فإن ما كان حادثًا أُمتنع أن يكون قديمًا، وما كان ممتنعًا لم يكن عدمه نقصًا، إنما النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

الوجه الثالث: أن هذا يرد في كلّ ما فعله الربّ تعالى وخلقه، فيقال: خلق هذا إن كان نقصًا فقد اتّصف بالنقص، وإن كان كمالًا فقد كان فاقدًا له، فإن قيل: صفات الأفعال ليست بنقصٍ ولا كمال، قيل: إذا قلتم ذلك أمكن للمنازع أن يقول: هذه الحوادث ليست نقصًا ولا كمالًا.

الوجه الرابع: أن يقال: إذا عُرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلّم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلّم بمشيئتها، ولا أن تفعل ما تشاء بنفسها، قضى العقل الصريح بأن الذات الأولى أكمل، وحينئذٍ فأنتم الذين وصفتم الربّ تعالى بالنقص، والكمال في اتّصافه بهذه الصفات لا في نفي اتّصافه بها[1].

الدليل الثالث: والذي يقتضي كون صفات الأفعال يلزم منها التأثير أو التغيّر، وهو محال على الله تعالى.

فالجواب عنه أن يقال:

إن التغيّر لفظ مجمل، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "التغيّر في اللغة المعروفة لا يُراد به: مجرّد كون المحلّ قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحرّكت: إنها قد تغيّرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلّم ومشى: إنه تغيّر، ولا يقولون إذا طاف وصلّى، وأمر ونهى، وركب: إنه تغيّر، إذا كان ذلك عادته.

بل إنما يقولون: تغيّر لمن استحال من صفةٍ إلى صفة، كالشمس ما زال نورها ظاهرًا، لا يقال: إنها تغيّرت، فإذا اصفرّت قيل: قد تغيّرت، وكذلك الإنسان إذا مرض أو تغيّر جسمه بجوعٍ أو تعب، قيل: قد تغيّر، وكذلك إذا تغيّر خلقه ودينه، مثل: أن يكون فاجرًا فيتوب ويصير برًّا، أو يكون برًّا فينقلب فاجرًا، فإنه يقال: قد تغيّر ...

---

(١) انظر: ابن تيمية، جامع الرسائل، ٢/ ٣٤-٣٦.

وإذا كان هذا معنى التغيّر، فالربّ تعالى لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، منعوتًا بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته، فيُمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويُمتنع أن يصير ناقصًا بعد كماله.

وهذا الأصل عليه يدلّ قول السلف وأهل السنة: إنه لم يزل متكلّمًا إذا شاء، ولم يزل قادرًا، ولم يزل موصوفًا بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيّرًا"(١).

ومن خلال أدلّة الإيجي السابقة وما أورده عليها من الاعتراضات، ومناقشتها بناءً ما قرّره أهل السنة والجماعة يظهر بأنها أدلّة باطلة واهية لا يُعتدّ بها.

أمّا تنزيه الإيجي الله تعالى عن الأعراض المحسوسة:

فلا شكّ بأنه تنزيه بدعي، حيث لم ترد هذه الأوصاف في السمع، ولم يسأل عنها صحابة رسول الله ﷺ، بل هي من الإطلاقات الكلامية المجملة التي تحتمل ألفاظًا مشتركة بين معانٍ صحيحة، ومعانٍ باطلة، والتي أعرض عنها السلف الصالح ﵃؛ لاعتصامهم بالألفاظ الواردة في النصوص الشرعية:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا السلف والأئمّة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كلّ لفظٍ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقًّا يجب الإيمان به، وإن لم تُعرف حقيقة معناه، وكلّ لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون، فليس علينا أن نُطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلّم.

فإن كان مراده حقًّا موافقًا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي أو إثبات، قلنا به، وإن كان باطلًا مخالفًا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات، منعنا القول به.

ورأوا أن الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول، وهى طريقة الأنبياء والمرسلين"(٢).

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "ولهذا يأتي الإثبات للصفات في كتاب الله مفصّلًا، والنفي مجملًا، عكس طريقة أهل الكلام المذموم؛ فإنهم يأتون بالنفي المفصّل والإثبات المجمل، يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثّة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا بذي لونٍ ولا رائحةٍ ولا طعم ...، وفي هذه الجملة حقّ وباطل، ويظهر ذلك لمن يعرف الكتاب والسنة ...

والتعبير عن الحقّ بالألفاظ الشرعية النبوية والإلهية هو سبيل أهل السنة والجماعة، والمعطّلة يُعرضون عمّا قاله الشارع من الأسماء والصفات، ولا يتدبّرون معانيها، ويجعلون ما ابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده، وأمّا أهل الحق والسنة والإيمان فيجعلون ما قاله الله

(١) ابن تيمية، جامع الرسائل، ٢/ ٤٤-٤٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٦-٣٧.

ورسوله هو الحقّ الذي يجب اعتقاده واعتماده، والذي قاله هؤلاء: إمّا أن يُعرضوا عنه إعراضًا جُمليًا، أو يبيّنوا حاله تفصيلًا، ويُحكم عليه بالكتاب والسنة لا يُحكم به على الكتاب والسنة"[1].

فنفي اللون والطعم والرائحة، والألم واللذّة الحسّية عن الله تعالى من التفصيل المذموم في النفي، والذي لا حاجة إليه بل يكفي القول: بتنزيه الله سبحانه عن العيب والنقص ومماثلة المخلوقات.

وفي ختام مطلب التنزيهات يقال:

إن الإيجي في تنزيهه لله تعالى لم ينطلق من المنهج الذي جاءت به النصوص الشرعية، وقال به أهل السنة والجماعة من السلف الصالح رحمهم الله ومن تبعهم، والذي يقوم على الإثبات المفصّل والنفي المجمل الذي دلّ عليه الكتاب العزيز والسنة النبوية، وهذا ممّا أوقعه في الخطأ؛ حيث التزم في نفيه بألفاظٍ مجملة لم يرد الشرع بنفيها ولا إثباتها؛ لما تنطوي عليه من المفاسد.

كما أن طريقة الإيجي في التنزيه لا تحقّق الغرض من النفي وهو إثبات كمال الضدّ، بل هي مصادمة للوحي، يُقصد منها التعطيل ونفي الحقّ؛ وذلك بردّ النصوص الشرعية الكثيرة الواردة في إثبات صفات الكمال لله تعالى؛ بحجّة أن إثباتها ينافي التوحيد، ويستلزم التشبيه والتجسيم.

وهذا يدلّ على خطأ هذا المنهج الذي اعتبره المتكلّمون من أبرز أصولهم، وهو الاعتماد على السلوب دون الإثبات.

ولو التزم الإيجي بطريقة أهل السنة والجماعة في التنزيه لما احتاج إلى كلّ هذا العناء، ولكن سلوك المسالك الوعرة يؤدّي إلى مثل هذه النتائج.

---

(١) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٠٨-١١٠.

المطلب السادس:

الصفات التي أثبتها الإيجي

أثبت الإيجي سبع صفات لله تعالى جزمًا، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ولم يعتمد في إثبات هذه الصفات على النصوص الشرعية لثبوت ورودها فيها، بل على العقل وجعل السمع تابعًا له، وفيما يأتي بيان ذلك في جملةٍ من المسائل والفروع:

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

الفرع الأول: صفة القدرة:

تناول الإيجي عند إثبات صفة القدرة لله تعالى عدّة مسائل، وهي:

تعريف القدرة، والاستدلال على ثبوتها، وشمول القدرة الإلهية وانفرادها بالتأثير، والأدلّة على ذلك.

والتفصيل كما يأتي:

عرّف الإيجي القدرة بأنها عبارة عن: "صفة تؤثّر وفق الإرادة"[(١)]، وجعلها بمعنى: القوة[(٢)].

وقد استدلّ على قدرة الله تعالى بلزوم نفيها لأربعة أمور، وهي:

١- الحادث.

٢- الاستناد إلى مؤثّر.

٣- التسلسل.

٤- اختلاف الأثر عن المؤثّر.

ثم صاغ الإيجي هذه الدليل بعبارة أخرى، حيث بيّن أن الحادث في استناده إلى القديم يُستدلّ عليه بوجهين:

الوجه الأول: إثبات أن كلّ ما سوى الله تعالى حادث، ولا يجوز قيام حوادث متعاقبة بذاته سبحانه.

الوجه الثاني: أن الحادث اليومي لا يستند إلى حادثٍ آخر يتوقّف عليه إلى ما لا نهاية[(٣)].

كما قرّر الإيجي أن قدرة الله تعالى تتعلّق بكلّ ممكن، فتعمّ سائر الممكنات دون الواجبات والمستحيلات، وتعلّقها تعلّق إيجاد وإعدام، وأن المقتضي للقدرة الذات، والمصحّح للمقدورية الإمكان، ولا تمايز قبل الوجود يخصّص البعض، وأن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على حدٍّ سواء.

---

(١) الإيجي، المواقف، ١٥٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١٥٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٨١.

وهذا نصّ كلامه: "قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات، والدليل عليه: أن المقتضي للقدرة الذات، والمصحّح للمقدورية الإمكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، وهذا بناءً على ما ذهب إليه أهل الحقّ من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص ... ولا مادة له ولا صورة"[1].

وهذا الدليل كما يظهر من كلام الإيجي يقوم على فكرة نفي شيئية المعدوم؛ لأنه نفي محض ليس بشيء، فلا امتياز فيه ولا تخصيص، ليصحّ تعلّق القدرة ببعضها وامتناعه في بعضها الآخر.

كما أنه يقوم على فكرة نفي أن يكون للمعدوم مادة وصورة، ويقوم أيضًا على فكرة "تجانس الأجسام؛ لتركّبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة، ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار؛ إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها، فلا قدرة على إيجاد بعضٍ آخر منها"[2].

الفرع الثاني: صفة العلم:

تناول الإيجي عدّة مسائل عند إثبات صفة العلم لله تعالى، وهي:

تعريف العلم، والأدلّة على كون الله تعالى عالمًا، مع الإجابة عن الاعتراضات الواردة عليها، ثم أحكام العلم: من شمول علم الله تعالى، وعلمه بالجزئيات خلافًا للفلاسفة[3]، وأن علمه سبحانه يعمّ الأقسام الثلاثة للحكم العقلي، وهي: الواجب، والممكن، والممتنع، والأدلّة على ذلك.

والتفصيل كما يأتي:

عرّف الإيجي مطلق العلم ومفهومه بأنه: "صفة توجب لمحلّها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض"[4].

واستدلّ على إثبات صفة العلم لله تعالى بدليلين عقليَين، معوّلًا فيهما على مسلك المتكلّمين، وهما:

الدليل الأول: دليل الدقّة والإتقان في أفعال الله تعالى ممّا يستلزم كونه عالمًا.

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: دلالة نظرية عن طريق التأمّل في الأنفس والآفاق، والارتباط بين الأشياء في هذا الكون، وهداية الحيوانات لمصالحها، وخلق الإنسان.

الوجه الثاني: دلالة ضرورية، فالكتابة بخطٍ حسن، وألفاظٍ عذبة، ومعانٍ جميلة؛ تدلّ على أن لها كاتبًا عالمًا، والخطاب المنتظم المناسب للمقام لا بدّ له من مُلقٍ عالم.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٨٣.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٣/ ٦٩.

(٣) انظر: ابن سينا، النجاة، ٢٨٤.

(٤) الإيجي، المواقف، ١١.

الدليل الثاني: دليل القدرة، فالقادر عالم بلا ريب[(١)].

ثم أورد الإيجي بعض الاعتراضات الواردة على الدليلين السابقَين:

فقال في الاعتراض على الدليل الأول وهو دليل الدقّة والإتقان بشقّيه النظري والضروري:

"فإن قيل: المتقن، إن أردت به: الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع؛ إذ لا شيء من مفردات العالم ومركّباته إلّا ويشتمل على مفسدةٍ ما، ويمكن تصوّره على وجهٍ أكمل، أو الموافق من بعض الوجوه فلا يدلّ على العلم، أو أمرًا ثالثًا فبيّنه لنا.

وكيف وأنه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدّسة بلا فرجار أو مسطر؟ واختيارها للمسدّس لأنه أوسع من المربع، ولا يقع بينهما فرج كما بين المدوّرات وما سواها، وهذا لا يعرفه إلّا الحذّاق من أهل الهندسة، وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت بلا آلةٍ مع أنه لا علم لهما"[(٢)].

وأجاب الإيجي عن الشقّ الأول من الاعتراض:

بأن المراد: ما يُشاهد من الصنع والترتيب العجيب، كما في مثالي: الكتابة والخطابة، إذ لا يُشترط في الدلالة على العلم خلوّه من كلّ خلل، حتى لو تمكّن من أن يكتب أحسن منه أو يتكلّم بأفصح منه، فلا يدلّ ذلك على العلم.

وأجاب عن الشقّ الثاني:

بعدم التسليم بعلم النحل والعنكبوت بما يفعلانه؛ لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علمًا بذلك، أو يلهمهما حالًا[(٣)].

وقال الإيجي في الاعتراض على الدليل الثاني وهو دليل القدرة:

"قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتّفاقًا، وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه؛ لأن حكم الشيء حكم مثله"[(٤)].

وأجاب عنه بقوله: "لا نسلّم الملازمة؛ إذ الضرورة فارقة"[(٥)].

ثم بيّن الإيجي أن مسلكي المتكلّمين يفيدان علم الله تعالى بالجزئيات؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الإتقان ومقدورة له، خلافًا لمسالك الفلاسفة التي لا توجب إلّا علمًا كلّيًا؛ لأن ما عُلم بماهيّته أو

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المرجع السابق، ٢٨٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢٨٥-٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، ٢٨٦.

(٥) المرجع السابق.

علّته يُعلم كلّيًا[1].

وقد أشار الإيجي إلى مسألة كون العلم أعمّ من القدرة؛ لأنه يشمل المفهومات كلّها الواجبة والممكنة والممتنعة، بعكس القدرة التي تختصّ بالممكنات فحسب، بدليل: أن الموجب للعلم ذاتُه، والمقتضي للمعلومية ذواتُ المعلومات ومفهوماتُها، ونسبة الذات إلى الكلّ سواءٌ[2].

الفرع الثالث: صفة الحياة:

يرى الإيجي أن الله تعالى حيّ، متّصف بصفة الحياة، وقد عرّف الحياة بأنها: "صفة تُوجب صحّة العلم"[3].

وعلّل ذلك: بأنه لولا اختصاص الله تعالى بصفة توجب صحّة العلم، لكان اختصاصه بصحّة العلم ترجيحًا بلا مرجّح[4].

ثم أورد الإيجي اعتراضًا عليه، فقال: "بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة، فإنه لو كان بصفةٍ أخرى لزم التسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون بصفةٍ أخرى"[5].

وأجاب عنه بقوله: "والحقّ أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد يقتضي الاختصاص بأمر، وليس جعل ذلك علّة صحّة العلم أولى من جعلها نفس صحّة العلم، فمن أراد إثبات زيادة فعليه بالدليل"[6].

ومنع الإيجي أن يكون معنى الحياة: "إمّا اعتدال المزاج النوعي، وإمّا قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا تُتصوّر في حقّه تعالى"[7].

وقد استدلّ على ثبوت صفة الحياة لله تعالى بدليلين:

الدليل الأول: انعقاد إجماع أهل الأديان، بل جميع العقلاء على أن الله تعالى حيّ.

الدليل الثاني: أن الله تعالى عالم قادر، وكلّ عالم قادر فهو حيّ بالضرورة[8].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٨٧.

(٣) المرجع السابق، ٢٩٠.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) انظر: المرجع السابق.

الفرع الرابع: صفة الإرادة:

قبل تناول آراء الإيجي في صفة الإرادة لا بدّ من الإشارة إلى:

أن الإيجي كغيره من المتكلّمين لا يرى فرقًا بين الإرادة والمشيئة، فهما عنده بمعنى واحد، وقد عبّر عنه بلفظ: الإرادة.

وبالنظر في المعاجم اللغوية يتّضح أن بين الإرادة والمشيئة فرقًا في الأصل، فالإرادة تعني: طلب الشيء، بينما المشيئة تعني: الإيجاد(١).

وقد ذكر الرّاغب الأصفهاني أن بعض العلماء في مسألة التفريق بين الإرادة والمشيئة على قولين:

القول الأول: أنه لا فرق بينهما، بل هما مترادفتان، وهذا القول منسوب إلى أكثر المتكلّمين، وهو قول ضعيف؛ لأنه خلاف ما دلّت عليه نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية.

القول الثاني: القول بالفرق، وهو الصحيح، وعلى هذا فالمشيئة من الله تعالى تقتضي الإيجاد بخلاف الإرادة(٢)، فإنها على نوعين كما سيأتي.

وقد بدأ الإيجي حديثه عن الإرادة ببيان حدّها، حيث ذكر أن الإرادة يُراد بها عند الأشاعرة: "صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورَين بالوقوع"(٣).

وقد دلّل على قيام صفة الإرادة بذات الله تعالى بما يُعرف بدليل الاختصاص الذي شرحه بقوله: "إن الضدّين نسبتهما إلى القدرة سواء؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق، وكلّ واحدٍ منهما فرض، فإن نسبته إلى الأوقات سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بدّ من مخصّص، وإلّا لزم ترجيح أحد المتساويَين لا بمرجّح، وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما ولا العلم؛ لأنه تبع الوقوع، فلا يكون الوقوع تبعًا له، وإلّا لزم الدور، فإذًا هو أمر ثالث، وهو المطلوب"(٤).

وهذا الدليل مبنيّ على قياس الغائب على الشاهد؛ إذ الفاعل في الشاهد موصوف بالإرادة –لما مرّ في صورة الدليل– فكذا في الغائب.

---

(١) انظر: أيوب بن موسى الكفوي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط [بدون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ٧٥. الزبيدي، مرجع سابق، [شيأ]، ١/ ٢٩٢.

(٢) انظر: الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [شيء]، ٢٧١.

(٣) الإيجي، المواقف، ٢٩١.

(٤) المرجع السابق.

ثم ساق الإيجي بعض الاعتراضات الواردة على هذا الدليل، وردّ عليها بما يبطلها، وبيان ذلك كالآتي:

الاعتراض الأول:

إذا قيل: إن الإرادة من حيث هي نسبتها إلى الضدّين سواء، فيعود الكلام إليها، ويلزم التسلسل.

وجوابه:

عدم التسليم بذلك، بل تعلّقها بأحدهما لذاتها.

الاعتراض الثاني:

أن يقال: إذا تعلّقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معيّن وعلى وجهٍ مخصوص، فيجب ذلك الجانب ويُمتنع الآخر، فيلزم سلب الاختيار.

وجوابه:

وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الاعتراض الثالث:

عدم التسليم بأن كلّ علمٍ هو تبع للوقوع، وإنما ذلك في العلم الانفعالي.

وجوابه:

أن دعوى الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين[1].

وقد ختم الإيجي حديثه عن الإرادة بكونها قديمة؛ إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل، وأن مفهوم كون الله تعالى مريدًا، أي: مُعلّلًا بمعنى قديم[2].

الفرع الخامس: صفتا السمع والبصر:

أثبت الإيجي اتّصاف الله تعالى بصفتي السمع والبصر، واحتجّ عليهما بأدلّة السمع والعقل.

ومن الأدلّة السمعية التي ذكرها:

ما ورد في نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية من إثبات هاتين الصفتين لله تعالى بما لا يدع مجالًا لإنكارهما أو تأويلهما، وأن هذا أمر معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ، إضافةً إلى دلالة الإجماع المستمدّ من النصوص الشرعية، وإن كانت النصوص الشرعية أقوى منه في الدلالة.

أمّا الدليل العقلي الذي ذكره الإيجي:

فهو اتّصاف الله تعالى بالحياة، وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، ومن صحّ اتّصافه بصفة

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٩١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٩١-٢٩٢.

اتّصف بها أو بضدّها، وضدّ السمع والبصر: الصمم والعمى، وهما من صفات النقص، فيُمتنع اتّصاف الله تعالى بهما، فوجب اتّصافه بالسمع والبصر[١].

ودليل الإيجي هذا معتمد على قياس الغائب على الشاهد، وصحّته تتوقّف على عدّة مقدّمات ضعّف أكثرها، وهي:

"الأولى: أن الله تعالى حيّ بحياة مثل حياتنا.

وأنه ممنوع؛ إذ حياته مخالفة لحياة غيره، ولهذا لا يصحّ عليه الجهل والظنّ والشهوة والنفرة.

الثانية: أن الصمم والعمى ضدّان لهما.

وهو ممنوع، بل عدم ملَكة لهما، واتّصافه بعدمهما ليس نقصًا، وهو أول المسألة.

الثالثة: أن المحلّ لا يخلو عن الشيء وضدّه، وهو دعوى بلا دليل، وقد تقدّم ضعفه.

الرابعة: أنه تعالى منزّه عن النقائص"[٢].

ونتيجةً لضعف مقدّمات هذا الدليل العقلي قال الإيجي بعدها: "والعمدة في إثباته[٣] الإجماع، فليعوّل عليه في هذه المسألة ابتداءً، ويكفون مؤنة سائر المقدّمات"[٤].

الفرع السادس: صفة الكلام:

تبنّى الإيجي عدّة آراء عند إثبات كون الله تعالى متكلّمًا، وهي:

معنى صفة الكلام الإلهي، والتدليل على إثبات صفة الكلام لله تعالى، ثم حكم هذه الصفة من حيث القِدم والحدوث والوحدة والكثرة، وامتناع الكذب على الله تعالى، والأدلّة على ذلك.

وفيما يأتي البيان:

عرّف الإيجي الكلام الإلهي بأنه: "صفة ثالثة قائمة بالنفس"[٥].

وشرح هذا التعريف بقوله: "وإنه غير العلم؛ إذ قد يُخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه.

وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنه قد يأمره وهو يريد ألّا يفعل المأمور به"[٦].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٩٢.
(٢) المرجع السابق.
(٣) يعني: صفتي السمع والبصر.
(٤) الإيجي، المواقف، ٢٩٢.
(٥) المرجع السابق، ٢٩٤.
(٦) المرجع السابق.

ودلّل الإيجي على إثبات صفة الكلام لله تعالى بإجماع الأنبياء عليهم السلام حيث قال: "والدليل عليه: إجماع الأنبياء عليهم السلام تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام"(١).

ثم ذكر اعتراضًا حاصله: "فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إيّاه، وأنه إخباره عن كونه صادقًا، وهو كلام خاصّ له تعالى، فإثبات الكلام به دور"(٢).

وردّ عليه بقوله: "لا نسلّم أن تصديقه له كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه"(٣).

وقد بيّن الإيجي أن الأشاعرة لا ينكرون أن الله تعالى يخلق كلامه في اللوح المحفوظ، أو في جبريل عليه السلام، أو في النبي ﷺ، ولكنهم يقولون: إن حقيقة الكلام معنى نفسي قديم قائم بذاته، ليس له علاقة بالمشيئة ولا القدرة، وهو غير الألفاظ والعبارات؛ لأنها تختلف بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يُدلّ عليه بالإشارة والكتابة كما يُدلّ عليه بالعبارة، والطلب واحد لا يتغيّر، وغير المتغيِّر وهو المعنى النفسي مغاير للمتغيِّر الذي هو العبارات.

وهذا نصّ كلامه: "وقالت المعتزلة(٤): أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث، وهذا لا ننكره لكنّا نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يُدلّ عليه بالإشارة والكتابة كما يُدلّ عليه بالعبارة، والطلب واحد لا يتغيّر، وغير المتغيِّر غير المتغيِّر"(٥).

كما قرّر الإيجي أن كلام الله تعالى قديم؛ وذلك لامتناع قيام الحوادث بذاته، وهو ليس بحروفٍ ولا أصوات، وهو واحد، وإن تعدّد بحسب الاعتبارات أو التعلّقات فينقسم إلى خمسة أقسام، وهي: الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء(٦).

وبعد ذلك ذكر تفريعًا على إثبات صفة الكلام لله تعالى، وهو أنه يُمتنع عليه الكذب؛ وذلك لثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه نقص، والنقص على الله تعالى محال(٧).

وقد اعترض عليه الإيجي بقوله: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي؛

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٩٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: عبد الجبّار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط [بدون] (القاهرة: الدار المصرية، ت [بدون])، ٧/ ٣.

(٥) الإيجي، المواقف، ٢٩٣-٢٩٤.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٢٩٤-٢٩٥.

(٧) انظر: المرجع السابق، ٢٩٥-٢٩٦.

فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه، وإنما تختلف العبارة"[(١)].

الوجه الثاني: أنه لو اتّصف الله تعالى بالكذب لكان كذبه قديمًا؛ إذ لا يقوم الحادث بذاته سبحانه، فيلزم أن يُمتنع عليه الصدق؛ فإن ما ثبت قِدمه اُمتنع عدمه، واللازم باطل.

الوجه الثالث: خبر النبي ﷺ، وهو المعتمد، وذلك معلوم من الدين بالضرورة[(٢)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

سيكون نقد رأي الإيجي من جانبين:

الجانب الأول: النقد الإجمالي:

وذلك من خلال ثلاثة أمور:

١- إثبات الإيجي لبعض الصفات دون بعض:

تبيّن عند عرض آراء الإيجي في الصفات أنه اقتصر على إثبات سبعِ صفاتٍ منها فقط، موافقًا بذلك الأشاعرة[(٣)]، وأمّا بقية الصفات فقد عطّلها كما سيأتي.

وهذا خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة من إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الصفات، ونفي ما نفاه تعالى عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله عليه الصلاة والسلام منها.

ومن القواعد التي وضعها أهل السنة والجماعة في إثبات صفات الله تعالى قاعدة تقول:

إن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، وهي بذلك تنصّ على إثبات جميع الصفات لله تعالى دون تفريقٍ ولا منازعةٍ فيها، وسيأتي تفصيل الكلام في هذه القاعدة.

كما أن شيخ الإسلام ابن تيمية قام بالردّ على من أثبت صفة دون صفة، وبيّن أنه متناقض، فقال: "إن القول في بعض صفات الله كالقول في سائرها، وإن القول في صفاته كالقول في ذاته، وإن من أثبت صفة دون صفة ممّا جاء به الرسول ﷺ مع مشاركة إحداهما الأخرى فيما به نفاها، كان متناقضًا"[(٤)].

فلا يوجد دليل من الكتاب العزيز أو السنة النبوية ولا من العقل أيضًا فيمن فرّق بين الصفات، فأثبت بعضها ونفى بعضها الآخر، وهذا ما أكّده شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "ما الفرق بين ما أثبتّه وبين ما نفيته، أو سكتّ عن إثباته ونفيه؟.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٢٩٦.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٦-٢٧. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين، ١١٦-١٢٤. الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ٢٦٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٣٥١.

فإن الفرق: إمّا أن يكون من جهة السمع؛ لأن أحد النصّين دالّ دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل، بأن أحد المعنيَين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع.

أمّا الأول: فدلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود، سميع بصير، عليّ عظيم كدلالته على أنه عليم قدير، ليس بينهما فرق من جهة النصّ، وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوّه، مثل: ذكره لمشيئته وإرادته.

وأمّا الثاني: فيقال لمن أثبت شيئًا ونفى آخر: لم نفيت مثلًا حقيقة رحمته ومحبته، وأعدّت ذلك إلى إرادته؟.

فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقّنا هي: رقّة تمتنع على الله، قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقّنا هي: ميل يمتنع على الله.

فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه، قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه، وكذلك محبته"[1].

وأيضًا: فمن نفى بعض الصفات وأثبت بعضها الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

فالإيجي نفى بعض صفات الله تعالى، مثل: العلوّ والمجيء والاستواء والوجه، وغير ذلك؛ بحجّة التشبيه والتجسيم.

فيقال له: إن نفيك لهذه الصفات؛ لأنها تستلزم التشبيه والتجسيم -كما زعمت- يلزمك فيما أثبتّه من الصفات: كالعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلّا بجسم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن من نفى شيئًا من الصفات؛ لكون إثباته تجسيمًا وتشبيهًا، يقول له المثبت: قولي فيما أثبتَّه من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبتُّه من ذلك.

فإن تنازعا في الصفات الخبرية أو العلوّ أو الرؤية، أو نحو ذلك، وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه؛ لأنه لا يُعقل ما هو كذلك إلّا لجسم، قال له المثبت: لا يُعقل ما له حياة وعلم وقدرة، وسمع وبصر، وكلام وإرادة إلّا ما هو جسم، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات وتقول: الموصوف بها ليس بجسم، جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات، مع أن الموصوف بها ليس بجسم، فإذًا جاز أن يثبُت مسمّى بهذه الأسماء ليس بجسم"[2].

وبذلك يتبيّن:

أن الشُّبهة التي بسببها امتنع الأشاعرة من إثبات الصفات يمكن قيامها أيضًا في الصفات التي يثبتونها، وبناءً على ذلك: فمن أثبت بعض الصفات دون بعض -كالإيجي وغيره- فهو متناقض؛ لأنه يلزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٢٧-١٢٨.

وهذا مقتضى النصوص الشرعية وما تدلّ عليه، وهو المنهج الصحيح الموافق لنصوص الصفات والذي يدلّ عليه العقل، فإن القول في الأمور المتّفقة يكون واحدًا، كما أنه في المختلفة يختلف، وهذا ما فهمه أهل السنة والجماعة فأثبتوا الصفات دون تفريق.

٢- طريقة إثبات الإيجي للصفات السبع:

الإيجي وإن وافق أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات السبع في الجملة إلّا أنه قد فارقهم في طريقة إثباتها؛ فإثباته لها لم يكن على منهجهم المؤسّس على النقل الصحيح والموافق للعقل الصريح، وهذا أصل منهجي مهمّ يتميّز به أهل السنة والجماعة حتى في المسائل التي تظهر فيها موافقة المتكلّمين لهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية موضّحًا هذا الأصل: "إن وجوب تصديق كلّ مسلمٍ بما أخبر اللهُ به ورسولُه من صفاته ليس موقوفًا على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها؛ فإنه ممّا يُعلم بالاضّطرار من دين الإسلام: أن الرسول إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقرّ بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[١].

ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول، ولا متلقّيًا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يُخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يُخبر به، إذا لم يعلمه بعقله لا يُصدّق به، بل يتأوّله أو يفوّضه، وما لم يُخبر به إن علمه بعقله آمن به، وإلّا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده، وهذا قد صرّح به أئمّة هذا الطريق"[٢].

وقال عن منزلة الشرع عند المتكلّمين في إثبات الصفات أو نفيها: "وجوده -عندهم- كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات"[٣].

وقال أيضًا: "بل الرسول معزول عندهم عن الإخبار بصفات الله تعالى نفيًا وإثباتًا، وإنما ولايته عندهم في العمليات أو بعضها"[٤].

ولا شكّ أن هذا المنهج قد أثّر على الإيجي وغيره من الأشاعرة في بقية الصفات التي دلّ عليها السمع، والتي رأوا أنها تخالف عقولهم أو أصولهم العقلية، فكانت النتيجة هي النفي والإنكار بالتأويل أو التفويض، وهذا المنهج هو بداية الانحراف في هذا الباب.

(١) سورة الأنعام، من الآية: ١٢٤.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٢٧-٢٨.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٩٤.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٤١.

٣- نفي الإيجي لتجدّد تعلّق صفات الله تعالى بخلقه:

ذكر الإيجي عند إثباته للصفات السبع أن بعض هذه الصفات لها متعلّقاتها، وأنها لا تتغيّر(١)، ممّا يُفهم منه بأنها لا تتجدّد.

ويعرّف بعض الأشاعرة التعلّق بأنه: "طلب الصفة أمرًا زائدًا على الذات يصلح لها"(٢).

ومعنى كلامهم ذلك:

أنه عند وجود المسموعات والمبصرات والمعلومات والمرادات والمقدّرات لا يتجدّد لله تعالى عند وجودها نعت ولا صفة؛ فسمع الله تعالى قبل سماع المسموعات كحاله بعده ولا تجدّد فيه، وهكذا بقية الصفات، وإنما الذي يتجدّد هو مجرّد التعلّق بين الصفة ومقتضاها، وهذا التعلّق بين الصفة ومتعلّقها هو في الحقيقة مجرّد نسب وإضافات لا وجود له في الخارج.

وما ذهب إليه الإيجي موافق لما عليه الأشاعرة، "وبيان ذلك: أن الأشاعرة يقولون: بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، أي: نفي ما يتعلّق بالله من الصفات الفعلية والاختيارية التي تقوم بذاته، وهذا قالوه بناءً على دليل حدوث الأجسام، وأن ما حلّت به الحوادث فهو حادث.

ثم إن الأشاعرة مع قولهم بهذا وتقريرهم له أثبتوا لله الصفات السبع، فوجدوا أن هذه الصفات ما عدا صفة الحياة لزم من إثباتها حلول الحوادث بالله؛ لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ومقدّرات، وكذا إذا كلّم بعض رسله أو أوحى إليهم، وصلة هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمّونه: بحلول الحوادث بالله تعالى؛ لأن علم الله بالشيء بعد وجوده هو نفس علمه قبل وجوده، لم يتجدّد له فيه نعت ولا صفة وإلّا صار جهلًا، وهكذا بقية الصفات.

فالأشاعرة حلّوا هذه المُعضلة بزعمهم بأن قالوا: بأزلية هذه الصفات، وأنها لازمة لذات الله أزلًا وأبدًا، وقالوا: إنه لا يتجدّد لله عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة، وإنما يتجدّد مجرّد التعلّق"(٣).

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية حقيقة قول الأشاعرة في الصفات ومتعلّقاتها، فقال: "المتجدّد هو تعلّق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع والمرئي، فيقال لهم: هذا التعلّق: إمّا أن يكون وجودًا، وإمّا أن يكون عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يتجدّد شيء؛ فإن العدم لا شيء، وإن كان وجودًا بطل قولهم.

وأيضًا: فحدوث تعلّق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلّا بحدوث أمرٍ وجودي يقتضي ذلك.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٨٨.

(٢) البيجوري، مرجع سابق، ٩٣.

(٣) المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١٠٥٤.

وحدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلا تكون نسبة وإضافة إلّا تابعةً لصفةٍ ثبوتية: كالأبوّة والبنوّة، والفوقية والتحتية، والتيامن والتياسر، فإنها لا بدّ أن تستلزم أمورًا ثبوتية"[١].

الجانب الثاني: النقد التفصيلي:

الفرع الأول: صفة القدرة:

أثبت الإيجي صفة القدرة لله تعالى متابعًا الأشاعرة في إثبات الصفات السبع له والتي منها القدرة، واستند على إثباتها بدلالة العقل فحسب، بينما الأدلّة على إثبات صفة القدرة لله ﷻ تتنوّع ما بين دلائل نقلية، وأخرى فطرية، وثالثة عقلية.

فالقدرة صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، وإجماع سلف الأمّة، والفطرة، والعقل.

وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

لقد تنوّعت دلالة الآيات الكريمة على إثبات صفة القدرة لله تعالى:

فتارَةً تكون الدلالة صريحة، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢]، وتارَةً تكون الدلالة متضمّنة لمعنى القدرة، وهذا كقوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[٣].

ومن الآيات الكريمة التي تكون دلالتها صريحة على صفة القدرة:

١- ما ورد بلفظ: القدير، وذلك في خمسة وأربعين موضعًا من آيات الكتاب العزيز، منها:
قوله تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٤]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾[٥].

٢- ما ورد بلفظ: قادر، وذلك في سبعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[٦].

٣- ما ورد بلفظ: قادرون، وذلك في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ﴾[٧].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٢٩.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٠.

(٣) سورة الفرقان، من الآية: ٢.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ١٤٨.

(٥) سورة فاطر، من الآية: ٤٤.

(٦) سورة الإسراء، من الآية: ٩٩.

(٧) سورة المعارج، الآية: ٤٠.

٤- ما ورد بلفظ: مقتدر، وذلك في ثلاثة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾(١).

٥- ما ورد بلفظ: مقتدرون، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ نُرِيَنَّكَ ٱلَّذِى وَعَدْنَٰهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ﴾(٢).

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما جاء عن عثمان الثقفي رضي الله عنه: أَنَّهُ شكَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وجَعًا يجِدُهُ فِي جسَدِهِ مُنذُ أَسلَمَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «ضعْ يدَكَ عَلَى الّذِي تأَلَّمَ مِن جسَدِكَ وقُلْ: أَعُوذُ بِاللهِ وَقُدْرَتِهِ من شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ»(٣).

٢- ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كَانَ النَّبِي ﷺ يُعلّمنَا الاسْتِخَارة فِي الأُمُورِ كُلّهَا، كَالسّورَة مِن القُرآن: إِذَا هَمَّ بِالامْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يَقُولُ: اللّهُمّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلا أَقْدِرُ»(٤).

٣- حديث أبي مسعود البدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له لمّا ضرب غلامه: «اعْلَمْ أَبَا مَسْعُودٍ: أَنَّ اللهَّ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَى هَذَا الْغُلَامِ»(٥).

ج) دلالة الإجماع:

ومن أقوال العلماء في الإجماع على إثبات صفة القدرة لله تعالى:

ما ذكره ابن سريج(٦) عن أهل السنة والجماعة بقوله: "وقد صحّ وتقرّر واتّضح عند جميع أهل الديانة والسنة والجماعة من السلف الماضين والصحابة والتابعين من الأئمّة المهتدين الراشدين المشهورين إلى زماننا هذا: أن جميع الآي الواردة عن الله تعالى في ذاته وصفاته، والأخبار الصادقة الصادرة عن رسول الله ﷺ في الله وفي صفاته، التي صحّحها أهل النقل وقبلها النقّاد الأثبات، يجب على المرء المسلم المؤمن الموفّق الإيمانُ بكلّ واحدٍ منه كما ورد ... كالفوقية، والنفس، واليدين، والسمع والبصر، والكلام ...

(١) سورة القمر، الآية: ٤٢.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٤٢.

(٣) صحيح مسلم، ح ٢٢٠٢، كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم، ٤/ ١٧٢٨.

(٤) صحيح البخاري، ح ٦٠١٩، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، ٥/ ٢٣٤٥.

(٥) صحيح مسلم، ح ١٦٥٩، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، ٣/ ١٢٨٠.

(٦) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، يُلقّب بالباز الأشهب، أحد أئمّة الشافعية، وكان يُفضّل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المُزَني، تولّى قضاء شيراز، وكان صاحب سنة واتّباع، من مؤلّفاته: (الأقسام والخِصال)، و(الودائع لمنصوص الشرائع)، توفي سنة ٣٠٦هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ٨١١-٨١٣. ابن كثير، البداية والنهاية، ١١/ ١٢٩. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٨٩-٩١.

وعلمه، ووحدانيّته، وقدرته، ومشيئته، وصمدانيّته وفردانيّته، وأوليّته وآخريّته، وظاهريّته وباطنيّته، وحياته وبقائه ..."[1].

وقد عدّ أبو عثمان الصابوني[2] صفة القدرة من الصفات المجمع على ثبوتها لله تعالى حقيقةً عند سلف الأمّة وأصحاب الحديث، فقال: "أصحاب الحديث حفظ الله تعالى أحياءهم ورحم أمواتهم ... يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت به الأخبار الصحاح: من السمع، والبصر والعين، والوجه، والعلم، والقوة والقدرة، والعزّة والعظمة، والإرادة والمشيئة، والقول والكلام، والرضا والسخط، والحب والبغض، والفرح والضحك وغيرها"[3].

وممّن حكى الإجماع أيضًا:

شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث نقل إجماع العلماء على ثبوت صفة القدرة لله تعالى حقيقة في مواضع كثيرة من كتبه.

فتارَةً يحكي اتّفاق أهل المِلل، وذلك بقوله: "وأمّا أهل المِلل فمتّفقون على أنه حيّ عليم قدير"[4].

وأخرى يحكي اتّفاق المسلمين على اختلاف طوائفهم وتباين مذاهبهم، وذلك بقوله: "ومن المعلوم باتّفاق المسلمين: أن الله حيّ حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة"[5].

د) دلالة الفطرة:

إن ممّا هو مستقر في الفطر في إثبات صفة القدرة لله تعالى:

أنه إذا فُرض الفاعل غير القادر على الفعل امتنع كونه فاعلًا؛ فإن الفاعل لا يكون إلّا قادرًا، والقدرة صفة كمال، فإذا كان المخلوق قويًّا قادرًا على ما يفعله، فالخالق تعالى أولى أن يكون قادرًا قويًّا على ما يفعله.

كما أن ما يُرى من المخلوقات العظيمة، وما يظهر فيها من النظام المحكم، والإتقان العجيب،

---

(١) نقلًا عن: ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ٩٩-١٠٠.

(٢) هو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني، أبو عثمان، شيخ الإسلام، الواعظ المفسّر المتفنّن، كان حافظًا كثير السماع والتصنيف، حريصًا على العلم، يُضرب به المثل في العبادة والزهد، من مؤلّفاته: (الأربعين)، و(ذمّ الكلام)، توفي سنة ٤٤٩هـ. انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٤/ ٢٧١-٢٩٢. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) إسماعيل أبو عثمان الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ١٦٠-١٦١، ١٦٥.

(٤) ابن تيمية، الصفدية، ١/ ١٢٧.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣، ٢١٨.

والعناية البالغة من أعظم الدلائل على قدرة الله تعالى التامّة؛ فإن كلّ أفعاله الصادرة عنه دالّة على هذه الصفة[١].

هـ) دلالة العقل:

دلّ العقل على إثبات صفة القدرة لله تعالى من أوجه عدّة، وهي كالآتي:

الوجه الأول: دلالة الفعل على صفات الفاعل؛ لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لا بدّ أن يتّصف بها الفاعل.

وفي بيان هذا الأساس العقلي يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الفاعل: إمّا مجرّد الذات، وإمّا الذات بصفة.

فإن كان الأول: فمعلوم أن العلّة التامّة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرّد الذات هو الواجب، فمجرّد الذات علّة تامّة، فيلزم وجود المعلول جميعه، ويلزم قِدم جميع الحوادث، وهو خلاف المشاهدة.

وإن كان الثاني: فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة، أو يقال: فإذا لم يكن موجبًا لذاته بل بصفةٍ تعيّن أن يكون مختارًا، فإنه: إمّا موجب بالذات، وإمّا فاعل بالاختيار.

والمختار إنما يفعل بالقدرة؛ إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يفعل، فأمّا من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر، بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها"[٢].

الوجه الثاني: دلالة التقابل بين الكمال والنقص، وأن تنزيه الله تعالى عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق؛ لأنه لو لم يثبت له ﷻ وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، والله سبحانه منزّه عن النقص.

فالتقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب، والذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلَين ولا انتفاءهما معًا، بل لا بدّ من تحقّق أحدهما وانتفاء الآخر[٣].

ونقيض القدرة العجز، وهو صفة نقص باتّفاق العقلاء، فيجب تنزيه الله تعالى عنه، فيكون سبحانه متّصفًا بالقدرة التامّة على كلّ شيء.

الوجه الثالث: دلالة ما يقتضيه اتّصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتّصاف الخالق سبحانه وتعالى بها؛ لأنه هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة، ومعطي الكمال أحقّ به وأولى[٤].

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٩/ ١٨٥. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ١/ ١٥١-١٥٢. عبد الله بن ظافر الشهري، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤٢٣هـ)، ١/ ١٠٧.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٤٥. وانظر: عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، ط١ (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤١٩هـ)، ٥٤٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، التدمرية، ١٥١. القرني، مرجع سابق، ٥٥٣.

(٤) انظر: ابن تيمية، التدمرية، ٥٠.

فممّا لا شكّ فيه أن المخلوق الموصوف بالقدرة أكمل من المخلوق الموصوف بالعجز، والله ﷻ هو الذي أعطى المخلوق هذه القدرة، إذًا فالله تعالى أولى وأحقّ بها؛ لأنه واهبها وواهب الكمال أولى به.

والإيمان بقدرة الله تعالى ممّا يتضمنه الإيمان بربوبيته، يقول ابن أبي العزّ الحنفي: "وهذا الأصل: هو الإيمان بربوبيته العامّة التامّة؛ فإنه لا يؤمن بأنه ربّ كلّ شيء إلّا من آمن أنه قادر على تلك الأشياء، ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكمالها إلّا من آمن بأنه على كلّ شيء قدير"[1].

فيتقرّر بناءً على ما سبق:

إثبات قدرة الله تعالى التامّة على كلّ شيء، ويدخل في ذلك أفعال نفسه سبحانه، كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[2].

كما يدخل فيها الأعيان، أي: أعيان المخلوقات، كما يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾[3]، وغيرها من الآيات الكريمة التي فيها إثبات خلق الله ﷻ لكلّ شيء.

ويدخل فيها أيضًا:

أفعال العباد، فإنها داخلة في مقدور الله تعالى؛ وذلك بإجماع سلف الأمّة من الصحابة ﷺ والتابعين لهم بإحسان وتابعيهم[4].

وكلّ ما صحّ وصفه بأنه شيء فهو تحت مقدور الله تعالى ما عدا ذاته المقدّسة.

والقدرة تطلق على الصفة، وتطلق كذلك على المقدور والتقدير، فتارَةً يراد بها: الصفة، وتارَةً يراد بها: متعلّقها الذي هو نفس المقدور، وتارَةً يراد بها: نفس التعلّق الذي هو التقدير[5].

والقدرة بمعنى: الصفة لا يوصف الله تعالى بضدّها وهو العجز، بخلاف التقدير فإنه يوصف به وبضدّه، فقد يقدّر الله تعالى شيئًا وقد لا يقدّره[6]، أمّا في المخلوق فيوصف بالقدرة وبضدّها.

ولمّا جعل الإيجي القدرة بمعنى: القوة في حقّ الله تعالى، كان لا بدّ من الإشارة إلى العلاقة بينهما:

إذ ليست القدرة هي القوة؛ وذلك لأن القدرة يقابلها العجز، بينما القوة يقابلها الضعف، كما أن القوة أخصّ، فكلّ قوي قادر، وليس كلّ قادر قويًا[7].

---

(١) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٤٣.

(٢) سورة يس، من الآية: ٨١.

(٣) سورة الحجر، من الآية: ٢٦.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٠-١٢.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٦/ ١٨.

(٦) انظر: الكفوي، مرجع سابق، ٧٠٧.

(٧) انظر: العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ١/ ٢٠٤-٢٠٥.

أمّا بالنسبة إلى الدليل العقلي الذي ذكره الإيجي على كون الله تعالى قادرًا، فلا يخلو من المناقشة:

وذلك بعبارته الأولى: المتضمّنة لزوم نفي الحادث، والاستناد إلى مؤثّر، والتسلسل، واختلاف الأثر عن المؤثّر، حيث وصف التفتازاني ذلك بقوله: "لا يخفى[١] على المتأمّل فيه ... الواقف على قواعد الفلسفة"[٢].

بينما هذا الدليل بعبارته الثانية: التي يستند فيها الحادث إلى القديم، بإثبات أن كلّ ما سوى الله تعالى حادث، وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة بذاته سبحانه، وأن الحادث اليومي لا يستند إلى حادثٍ آخر يتوقّف عليه.

فيقال فيه:

إن القول: بأن العالم حادث بجميع أجزائه، أمر مقرّر صحيح عند أهل السنة والجماعة، متّفق عليه فيما بينهم.

وأمّا القول: بعدم جواز قيام حوادث متعاقبة بذات الله سبحانه، فقد تبيّن بطلان ذلك في مسألة حلول الحوادث[٣].

وأمّا القول: بأن الحادث اليومي لا يستند إلى حادثٍ آخر يتوقّف عليه، أو امتناع حوادث لا أول لها تكون جزئياتها الحادثة شروطًا في حدوث الحوادث، فهو ليس محلّ اتّفاق؛ حيث إن هذا النوع من التسلسل ليس بمحال، ولا يلزم منه نفي القدرة، بل إن الله تعالى لم يزل بقدرته: يوجد ويعدم، ويخلق ويفني، ويحيي ويميت، ويرزق ويمنع ...

فهو ﷻ متّصف بالقدرة مع تسلسل متعلّقاتها من الصفات الاختيارية[٤].

وأمّا ما ذهب إليه الإيجي من شمول قدرة الله تعالى لكلّ ما يُعدّ في العقل ممكنًا، فهو مذهب أهل السنة والجماعة.

فقدرة الله تعالى لا تتعلّق بالمستحيلات، وعلّة ذلك: أن الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج باتّفاق العقلاء؛ لامتناع أن يكون له في الخارج وجود أو ثبوت عند من يفرّق بين الوجود والثبوت، فالله سبحانه وتعالى قادر على كلّ شيء، وأحد الضدّين على سبيل البدل، وأمّا وجودهما معًا فليس بشيء، بل هو ممتنع لذاته، وكذلك وجود الملزوم بدون لوازمه التي يُمتنع وجوده بدونها؛ هو من هذا الباب،

---

(١) يعني: ضعفه.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ٨٢.

(٣) انظر: ٢٥٤-٢٥٧.

(٤) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٣٩٥-٣٩٦.

كوجود الولد قبل والده مع كونه قد وُلد، ووجود الصفات بدون ذاتٍ تقوم بها، ونحو ذلك[1].

واستدلال الإيجي على شمولية قدرة الله تعالى بالدليل العقلي المشهور:

وهو أن المقتضي للقادرية الذات، والمصحّح للمقدورية الإمكان، ولا تمايز قبل الوجود يخصّص البعض، فنسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

فهو يقوم على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: وهي نفي شيئية المعدوم، فعلى الرّغم من أنها الحقّ الذي يجب القطع به[2]، إلّا أن التسليم بها غير مانع من القدح في دلالة الدليل؛ لأن دلالته على شمول قدرة الله تعالى ستُخصّص بما قبل الوجود؛ إذ لا تمايز بين الممكنات هناك، فتعمّ القدرة الكلّ؛ لاستواء نسبة الذات إلى الممكنات حال عدمها، وأمّا بعد وجودها فلا تستوي نسبة الذات إليها؛ لجواز أن يكون خصوصية بعض الموجودات مانعًا من قبول بعض الصور والأعراض دون البعض[3].

المقدّمة الثانية: وهي نفي أن يكون للمعدوم مادة وصورة، فهي حقّ؛ لاستحالة وجود شيء قديم مع الله تعالى عند أهل السنة والجماعة[4]، فالعالم بأسره حادث، فهذه مقدّمة مسلّمة لا طعن فيها.

المقدّمة الثالثة: وهي تماثل الأجسام، فهي فكرة تقوم على تآلف الأجسام من الجواهر الفردة، بحيث تكون الأجسام متماثلة في جوهرها، متمايزة بالأعراض، وقضية تماثل الأجسام قضية ظنّية، والتعويل عليها لا يجدي.

كما أن التفتازاني ضعّف هذه المقدّمة بقوله: "ويرد عليه: أنه يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة أو الصورة، أو عدد الجواهر الفردة، أو غير ذلك من الأسباب الخارجة"[5].

أي -على فرض التسليم بتماثل الأجسام- لا يُمتنع أن يكون لبعض الأجسام خصوصية في صحّة تعلّق القدرة بها دون بعضها الآخر؛ إمّا لخصوصية المادة أو الصورة، أو لخصوصية الجواهر الفردة، أو لغير ذلك.

فيتّضح ممّا سبق:

أن هذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه والركون إليه في الاستدلال على شمولية قدرة الله تعالى، ومن الواجب التمسك بالنصوص الشرعية الدالّة على هذا المطلب العظيم.

(١) انظر: السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ١/ ١٥٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢/ ١٤٣-١٤٤.

(٣) انظر: السيالكوتي، مرجع سابق، ٣/ ٥٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ١٨/ ٢٢٨.

(٥) التفتازاني، شرح المقاصد، ١/ ٣٣٢.

الفرع الثاني: صفة العلم:

إن الإيجي كغيره من الأشاعرة يثبت صفة العلم لله تعالى من جملة ما يثبته من الصفات السبع.

والعلم صفة ثابتة لله تعالى بأدلّة: الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[١].

قال الطبري في معنى الآية: "يعني تعالى ذكره بذلك: أنه المحيط بكلّ ما كان، وبكلّ ما هو كائن علمًا، لا يخفى عليه شيء منه"[٢].

٢ - قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣].

٣ - قوله سبحانه: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[٤].

وفي هذه الآية إخبار من الله تعالى بأنه المتفرّد بعلم الغيب.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[٥].

فعلم الله تعالى واسع ومحيط بكلّ شيء.

والآيات الكريمة في هذا الباب كثيرة.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١ - ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: «كَانَ النّبي ﷺ يُعلّمنَا الاسْتِخَارة فِي الأُمُورِ كُلّهَا، كَالسّورَة مِن القُرآن: إِذَا هَمَّ بِالامْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يَقُولُ: اللّهُمّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ»[٦].

٢ - عن أُبيّ بن كعب رضي الله عنه مرفوعًا في حديث قصة موسى والخضر عليهما السلام، وفيه: أن الخضر قال لموسى: «يَا مُوسَى، إِنِّي عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللهِ عَلَّمَنِيهِ اللهُ لا تَعْلَمُهُ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللهِ

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٣/ ٨.

(٣) سورة المائدة، من الآية: ٩٧.

(٤) سورة المائدة، من الآية: ١١٦.

(٥) سورة طه، من الآية: ٩٨.

(٦) سبق تخريجه: ٢٧٢.

عَلَّمَكَهُ اللهُّ لا أَعْلَمُهُ ... فَلَمّا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ جَاءَ عُصْفُورٌ فَوَقَعَ عَلَى حَرْفِ السَّفِينَةِ، فَنَقَرَ فِي الْبَحْرِ نَقْرَةً أَوْ نَقْرَتَيْنِ، قَالَ لَهُ الْخَضِرُ: يَا مُوسَى، مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللهَّ إِلَّا مِثْلَ مَا نَقَصَ هَذَا الْعُصْفُورُ بِمِنْقَارِهِ مِنَ الْبَحْرِ»[1].

وقد قرّر ابن حجر العسقلاني أن علم الله تعالى كامل لا يشوبه نقص بحالٍ من الأحوال، ولهذا قال في شرح عبارة: «مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللهَّ»: "لفظ: النقص ليس على ظاهره؛ لأن علم الله لا يدخله النقص، فقيل معناه: لم يأخذ، وهذا توجيه حسن، ويكون التشبيه واقعًا على الأخذ لا على المأخوذ منه"[2].

٣- عن أبي موسى الأشعري ﷺ أن النبي ﷺ كان يدعو بهذا الدعاء: «الّلهُمّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي، وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي، وَمَا أَنتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، الّلهُمّ اغْفِرْ لِي جِدِّي وَهَزْلِي وَخَطَئِي وَعَمْدِي، وَكُلُّ ذلك عِنْدِي، الّلهُمّ اغْفِرْ لِي ما قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، وَمَا أَنتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، أَنتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»[3].

ج) دلالة الإجماع:

اتّفقت كلمة أهل العلم وتوافقت عباراتهم وأقوالهم على إثبات صفة العلم لله تعالى، ومن ذلك:

قول الآجرّي[4]: "فابتدأ الله ﷻ الآية[5] بالعلم، وختمها بالعلم، فعلمه ﷻ محيط بجميع خلقه، وهو على عرشه، وهذا قول المسلمين"[6].

وقال ابن عبد البرّ: "إن علماء الصحابة والتابعين الذين حملت عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل

---

(١) صحيح البخاري، ح ٣٢٢٠، كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، ٣/ ١٢٤٧.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٢٢٠.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٠٣٦، كتاب الدعوات، باب قول النبي ﷺ: "الّلهُمّ اغْفِرْ لِي مِا قَدَّمْتُ وِمِا أَخَّرْتُ"، ٥/ ٢٣٥٠. صحيح مسلم، ح ٢٧١٩، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوّذ من شرّ ما عمل ومن شرّ ما لم يعمل، ٤/ ٢٠٨٧. واللفظ له.

(٤) هو: محمد بن الحسين بن عبد الله الآجرّي، أبو بكر، أحد الحفّاظ، كان عالمًا عاملًا، صاحب سنة، ديّنًا ثقة، من مؤلّفاته: (الأربعين)، و(الشريعة)، توفي سنة ٣٦٠ هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٢٩٢-٢٩٣. السيوطي، طبقات الحفّاظ، ٣٧٩.

(٥) يريد قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. سورة المجادلة، الآية: ٧.

(٦) محمد بن الحسين الآجرّي، الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، ط٢ (الرياض: دار الوطن، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م)، ٣/ ١٠٧٦.

هذه الآية[١]: هو على العرش وعلمه في كلّ مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يُحتجّ بقوله"[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأئمّة الدين كلّهم متّفقون على ما جاء به الكتاب والسنة، واتّفق عليه سلف الأمّة من أن الله كلّم موسى تكليمًا، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن المؤمنين يرون ربّهم في الآخرة كما تواترت به الأحاديث عن النبي، وأن لله علمًا وقدرة ونحو ذلك"[٣].

وقال ابن القيّم عند ذكره لمراتب القدَر: "فأمّا المرتبة الأولى: وهي العلم السابق، فقد اتّفق عليه الرسل من أولهم إلى خاتمهم، واتّفق عليه جميع الصحابة ومن تبعهم من الأمّة"[٤].

د) دلالة العقل:

دلّ العقل على إثبات صفة العلم لله تعالى من وجوه:

الوجه الأول: أنه يستحيل إيجاد الأشياء بغير علمٍ سابق، كما قال جلّ شأنه: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾[٥].

الوجه الثاني: أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان وعجيب الصنعة ودقيق الخِلقة ما يشهد بعلم الفاعل لها؛ لامتناع صدور ذلك عن غير علم.

الوجه الثالث: أن الفعل المتقن المحكم يُمتنع صدوره عن غير علم.

الوجه الرابع: أن في المخلوقات من هو عالم، والعلم صفة كمال، ويُمتنع أن لا يكون الخالق عالمًا[٦].

والاستدلال بهذا الدليل له صيغتان:

الصيغة الأولى: أن يقال: إنه يُعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، ويُعلم كذلك بالضرورة أنه لو فُرِضَ شيئان:

أحدهما: عالم.

والآخر: غير عالم، كان العالم أكمل، فلو لم يكن الخالق عالمًا، لزم أن يكون المخلوق أكمل منه، وهو ممتنع.

---

(١) يريد قول الله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾. سورة المجادلة، الآية: ٧.

(٢) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٣٨-١٣٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٠٤.

(٤) ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٩.

(٥) سورة الملك، الآية: ١٤.

(٦) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٤٤.

الصيغة الثانية: أن كلّ علمٍ في المخلوقات فهو من الله تبارك وتعالى، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريًا منه، بل هو أحقّ به؛ ذلك أن كلّ ما ثبت للمخلوق من كمالٍ فالخالق أحقّ به، وكلّ نقصٍ تنزّه عنه مخلوق ما فتنزّه الخالق عنه أولى(١).

وقد دلّ على صفة العلم اسم الله تعالى العليم، ومعناه كما يقول الخطّابي: "العالم بالسرائر والخفيات التي لا يُدركها علم الخلق"(٢).

فالله تعالى عالم محيط بكلّ شيء جملةً وتفصيلًا، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، يعلم ما في السماوات السبع والأرضين السبع وما بينهما وما تحت الثرى، وما في قعر البحار، ومنبت كلّ شعرةٍ وشجرة، وكلّ زرعٍ ونبات، ومسقط كلّ ورقة، وعدد كلّ كلمة، وعدد الحصى والرمل والتراب، ومثاقيل الجبال، وأعمال العباد وآثارهم وكلامهم وأنفاسهم، يعلم كلّ شيء، لا يخفى عليه من ذلك شيء(٣).

والعلم الإلهي يشتمل على أنواع:

النوع الأول: علم الله ﷻ بالشيء قبل كونه، وهو سرّه تعالى في خلقه، لا يعلمه ملَك مقرّب ولا نبي مرسل.

وهذه المرتبة من العلم هي: علم التقدير، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾(٤).

النوع الثاني: علم الله سبحانه بالشيء وهو في اللوح المحفوظ بعد كتابته، وقبل إنفاذ أمره ومشيئته، كما قال جلّ شأنه: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾(٥).

النوع الثالث: علم الله تعالى بالشيء حال تكوينه وتنفيذه، ووقت خلقه وتصنيعه، كما قال سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾(٦).

النوع الرابع: علم الله جلّ شأنه بالشيء بعد تكوينه وتخليقه، وإحاطته بالفعل بعد تحصيله وتحقيقه، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾(٧)(٨).

---

(١) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٤٤.

(٢) حمد بن محمد الخطّابي، شأن الدعاء، تحقيق: أحمد بن يوسف الدقّاق، ط٣ (دمشق: دار الثقافة العربية، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م)، ٥٧.

(٣) انظر: ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، ١/ ٢٨.

(٤) سورة لقمان، الآية: ٣٤.

(٥) سورة الحجّ، الآية: ٧٠.

(٦) سورة الرعد، الآية: ٨.

(٧) سورة الأنعام، الآية: ٦٠.

(٨) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٨-١٤٩. محمود بن عبد الرزّاق الرضواني، أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، ط١ (القاهرة: مكتبة سلسبيل، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م)، ٣٩٢-٣٩٣.

والآدميون وإن كانوا يوصفون بالعلم، فإن ذلك ينصرف منهم إلى نوعٍ من المعلومات دون نوع، وقد يوجد ذلك منهم في حالٍ دون حال، وقد تعترضهم الآفات فيخلف علمَهم الجهلُ، ويعقب ذكرَهم النسيانُ[(١)].

وممّا تقدّم يتّضح:

أن صفة العلم من جملة صفات الكمال التي يجب إثباتها لله تعالى.

أمّا بالنسبة إلى ما ذكره الإيجي في تعريف مطلق العلم في الحقيقة من أنه صفة توجب لمحلّها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض:

فقد بيّن الشريف الجرجاني أنه الحدّ المختار من تعريفات العلم عند المتكلّمين، حيث قال: "وهو المختار من تعريفاته؛ لبراءته عمّا ذُكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصوّر مع التصديق اليقيني"[(٢)].

وقد خالفه في ذلك السيالكوتي، حيث رأى أن هذا التعريف لا يخلو من التعقيد[(٣)]، كما اعترض عليه القنّوجي[(٤)] بأنه يُخرج العلوم العادية، كالعلم -مثلًا- بأن الجبل المشاهد فيما مضى لم ينقلب إلى الآن ذهبًا؛ فإن ذلك يحتمل النقيض لجواز خرق العادة، كما يُخرج العلم بالجزئيات[(٥)].

وأمّا ما استدلّ به الإيجي على إثبات كون الله تعالى عالمًا، وهما دليلا: الفعل المتقن، والاتّصاف بالقدرة المختارة:

فدليلان ظاهران في الدلالة، سليمان من التعقيد، بل هما من الأدلّة الشرعية التي نبّه إليها القرآن الكريم.

فكتاب الله تعالى مليء بالآيات الكريمة التي تدعو إلى النظر في ملكوت السماوات والأرض والتفكّر فيهما، وفيما حوتاه من مخلوقاتٍ وغرائب وأسرار لا تكاد تُحصى، ممّا يدلّ على قدرة الخالق وإتقان فعله، ومن ثمّ على علمه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[(٦)].

---

(١) انظر: الخطّابي، شأن الدعاء، ٥٧.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ١/ ٨٤.

(٣) انظر: السيالكوتي، مرجع سابق، ١/ ٥٦.

(٤) هو: صدّيق بن حسن بن علي القنّوجي، أبو الطيّب، عالم أمير، مشارك في أنواعٍ من العلوم، من كتبه: (أبجد العلوم)، و (عون الباري)، توفي سنة ١٣٠٧هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ١٦٧-١٦٨. كحّالة، مرجع سابق، ٣/ ٣٥٨-٣٥٩.

(٥) القنّوجي، مرجع سابق، ١/ ٢٩-٣٠.

(٦) سورة يونس، الآية: ١٠١.

كما أن هذين الدليلين يرجعان إلى قياس الغائب على الشاهد:

فالدليل الأول: وهو الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على علم الله تعالى، دليل برهاني يقيني على هذا المطلب؛ إذ لا يُعقل أن تصدر الأفعال المتقنة المحكمة المشتملة على غرائب الصنع وبديع التصوير والترتيب دون أن يكون فاعلها عالمًا، ومن ظنّ صدورها من جاهلٍ فهو جاهل مكابر.

وقد أصاب الإيجي عندما ردّ الاعتراضات الواردة على هذا الدليل، والتي تدلّ بالفعل على مكابرةٍ وجحدٍ للضرورة.

فاشتمال العالم على خللٍ ومفاسد لا يدلّ على عدم علم فاعله بها، ولا على خلوّها من المصالح والحكم، والتي ربّما لا تصل إلى حقيقتها عقول البشر، فكم من مكروهٍ وشرٍّ كان عاقبته خير وصلاح كما هو مشاهد.

كما أنه من العجيب بدلًا من الاستدلال بأفعال المخلوقات، كالنحل والعنكبوت وغيرها على علم الله تعالى، بأن صوّرها على أكمل صورة وأبدعها، وألهمها من الأعمال ما يدلّ على حكمته وإتقانه، وجعل غرائب أفعالها شواهد وأدلّة على قدرته وعلمه، أن تُقلب الأمور والموازين، فيُستدلّ بمثل هذه الشواهد -بسبب الفهم السقيم والفطرة المنكوسة- على نفي علم الله سبحانه؛ وذلك بحجّة ظهور الأفعال المتقنة من تلك المخلوقات مع كونها ليست بعالمة.

والدليل الثاني: وهو اتّصاف الله تعالى بالقدرة المختارة، فهو من أعظم الأدلّة الدالّة على علمه، وقد أشار الله ﷻ إليه في قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمقصود هنا: أنه إذا كان عالمًا بنفسه، لزم أن يكون عالمًا بخلقه، وهذه قضية صحيحة ويمكن تقريرها بطرق:

أحدها: أنه لا يكون عالمًا بنفسه علمًا تامًّا إلّا إذا كان عالمًا بلوازمها، والخلق من لوازم مشيئته التي هي من لوازم نفسه، فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ومشيئته من لوازم نفسه ...

ففي الجملة لا يكون عالمًا بنفسه إن لم يكن عالمًا بلوازمها، وقدرته وإرادته من لوازمها، ومراده من لوازم الإرادة، فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته، ولازمُ اللازمِ لازمٌ، ومجرّد النظر إلى كونه مستلزمًا لمفعوله يوجب العلم، مع قطع النظر عن توسّط الإرادة، لكن هي ثابتة في نفس الأمر وإن لم يستحضر المستدِلّ ثبوتها ...

وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظّار المسلمين، والقرآن قد دلّ عليها، والعقل الصريح يدرك صحّتها، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة: أن من سوى الله لا يخلق شيئًا؛ لأنه لا يحيط علمًا

(١) سورة الملك، الآية: ١٤.

بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقًا لها وإن كان شاعرًا بها من بعض الوجوه، ومريدًا لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه"(١).

وهذا الدليل كما هو ظاهر يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أن الله تعالى قادر.

المقدّمة الثانية: أن كلّ شيء واقع بقدرة الله تعالى وإرادته.

المقدّمة الثالثة: أن القدرة تستلزم العلم، وهذه قضية بدهية لا تحتاج إلى استدلال، بل مجرّد تصوّرها يكفي؛ لأن القدرة تستلزم الإرادة، والإرادة تستلزم العلم.

وفيما يتعلّق بالأحكام التي ذكرها الإيجي لعلم الله تعالى من شموله للجزئيات، وتعلّقه بالواجب والممكن والممتنع، فهو مذهب أهل السنة والجماعة؛ وذلك لعموم الآيات الكريمة الدالّة على شمول علم الله تعالى بلا استثناء، وقد تقدّم شيء منها(٢).

أمّا الدليل العقلي الذي استدلّ به على هذا المطلب:

وهو أن الموجب للعلم ذاته، والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها؛ لاستواء نسبة الذات إلى الكلّ، فإذا كان الله تعالى عالمًا ببعضها كان عالمًا بكلّها، فقد اعترض عليه الرازي بمنع المقدّمة القائلة: إن نسبة الذات إلى سائر المعلومات على السوية؛ لجواز أن توجب الذات المخصوصة لذاتها بعض العالميات دون بعض؛ وذلك لأن العلم بهذا المعلوم يخالف العلم بذلك المعلوم الثاني، ولا يلزم من كون الذات موجبةً لشيء كونها موجبة لما يخالف ذلك الشيء؛ لأن الحقائق المختلفة لا يجب استواؤها في الأحكام والآثار(٣).

فالرازي لم يستحسن هذا الدليل، بل فضّل عليه دليلًا آخر، وهو أن الله تعالى منزّه عن النقص، والجهل نقص، فيكون عالمًا بكلّ المعلومات(٤).

والدليل الأخير الذي ذكره الرازي هو الصواب؛ وذلك لأنه يقوم على فكرة كون الجهل بالبعض نقصًا، والله تعالى منزّه عنه؛ لأن في انتفاء الشيء ثبوتًا لضدّه، فإذا انتفى علمه بالبعض ثبت جهله به، وهذا أمر فطري بدهي تذعن له كلّ فطرة سليمة، فلمّا كان العلم صفة كمال وشرف، كان علم الله سبحانه وتعالى بكلّ شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء(٥).

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١٠/ ١١٣-١١٤.

(٢) انظر: ٢٧٨.

(٣) انظر: الرازي، المطالب العالية، ٣/ ١٤٣-١٤٤.

(٤) انظر: المرجع السابق، ١/ ٢٦١-٢٦٣.

(٥) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١٠/ ١٥٢.

الفرع الثالث: صفة الحياة:

أثبت الإيجي صفة الحياة لله تعالى على طريقة الأشاعرة في إثبات الصفات السبع، حيث إنهم يثبتونها أولًا لأن العقل دلّ عليها، ثم لمّا وجدوا أن السمع يوافق العقل في هذا احتجّوا به.

والحياة صفة ثابتة لله تعالى بدلالة: الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾[(١)].

قال الطبري في تأويلها: "فإنه يعني: الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أول له يُحدّ ولا آخر له يؤمّد؛ إذ كان كلّ ما سواه فإنه وإن كان حيًّا فلحياته أول محدود وآخر ممدود، ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بانقضاء غايتها"[(٢)].

٢- قوله ﷻ: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾[(٣)].

يقول ابن كثير في معنى الآية: "خضعت وذلّت واستسلمت الخلائق لجبّارها، الحيّ الذي لا يموت، القيّوم الذي لا ينام، وهو قيّم على كلّ شيء يدبّره ويحفظه، فهو الكامل في نفسه، الذي كلّ شيء فقير إليه، لا قوام له إلّا به"[(٤)].

٣- قوله سبحانه: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[(٥)].

يقول الطبري في تفسيرها: "وتوكّل يا محمد على الذي له الحياة الدائمة التي لا موت معها، فثق به في أمر ربك، وفوّض إليه واستسلم له، واصبر على ما نابك فيه"[(٦)].

ب) دلالة السنة النبوية:

وممّا يدلّ على ذلك حديث عبد الله بن عبّاس ﵄ أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللّهُمّ لك أَسْلَمْتُ، وَبِكَ آمَنت، وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ، وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ، وَبِكَ خَاصَمْتُ، اللّهُمّ إِنّي أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ لَا إِلَهَ إِلّا أَنتَ أَنْ تُضِلَّنِي، أَنتَ الْحَيُّ الّذِي لَا يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ يَمُوتُونَ»[(٧)].

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٣/ ٥.

(٣) سورة طه، من الآية: ١١١.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٦٧.

(٥) سورة الفرقان، من الآية: ٥٨.

(٦) الطبري، جامع البيان، ١٩/ ٢٧.

(٧) صحيح مسلم، ح ٢٧١٧، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوّذ من شرّ ما عمل ومن شرّ ما لم يعمل، ٤/ ٢٠٨٦.

فالله تعالى له الحياة الكاملة التي لا يشوبها نقص، ولا تماثل حياة المخلوقين.

ج) دلالة الإجماع:

وممّن صرّح من العلماء بنقل الإجماع وحكايته على إثبات صفة الحياة لله تعالى:

ابن الفرّاء(١) حيث قال: "وقد أجمعنا ومثبتو الصفات على أنه حيّ بحياة"(٢).

ويقول تقي الدين المقدسي(٣): "اعلم وفّقنا الله وإياك لما يرضيه من القول والعمل، وأعاذنا وإيّاك من الزيغ والزلل: أن صالح السلف وخيار الخلف، وسادة الأئمّة وعلماء الأمّة، اتّفقت أقوالهم، وتطابقت آراؤهم على الإيمان بالله ﷻ، وأنه ... حيّ قيّوم، سميع بصير، لا شريك له ولا وزير، ولا نظير ولا عدل ولا مِثل"(٤).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن المعلوم باتّفاق المسلمين أن الله حيّ حقيقة"(٥).

ويقول أيضًا: "وقد اتّفق جميع أهل الإثبات على أن الله حيّ حقيقة"(٦).

د) دلالة العقل:

الأدلّة العقلية على إثبات صفة الحياة لله تعالى متعدّدة، منها:

الدليل الأول: دلالة الفعل على صفات الفاعل؛ لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لا بدّ أن يتّصف بها الفاعل؛ إذ إنه ثبت بالعقل أن إيجاد المخلوقات هو مقتضى صفة القدرة، وأن تخصيصها بما خُصّصت به هو مقتضى صفة العلم(٧).

---

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، أبو يعلى، المعروف بابن الفرّاء، أحد الفقهاء الحنابلة المعروفين بالعبادة والتهجّد، درَّس وأفتى سنين كثيرة، ووُلِّي قضاء الحريم، من تصانيفه: (أحكام القرآن)، و(الردّ على الجَهمية)، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٢/ ٢٥٦. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٨٩-٩١.

(٢) محمد بن الحسين بن الفرّاء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد بن حمد الحمود، ط [بدون] (الكويت: دار إيلاف الدولية، ت [بدون])، ٢/ ٤٤٦.

(٣) هو: عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي، أبو محمد، تقي الدين، حافظ للحديث، ومن العلماء برجاله، سمع الكثير بدمشق والإسكندرية وبيت المقدس وبغداد، وكتب الكثير، وكان تقيًا عابدًا، صوّامًا قوّامًا، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، من تصانيفه: (تحفة الطالبين)، و(المصباح)، توفي سنة ٦٠٠هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٤٢/ ٤٤٢-٤٦١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢١/ ٤٤٤-٤٧١.

(٤) عبد الغني تقي الدين المقدسي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أحمد بن عطية الغامدي، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م)، ٧٨.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢١٨.

(٦) المرجع السابق، ٥/ ١٩٦.

(٧) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٤٤. القرني، مرجع سابق، ٥٤٥.

وإذا ثبت اتّصاف الله تعالى بالقدرة والإرادة والعلم، فإن هذه الصفات مشروطة بالحياة؛ إذ لا يُعقل أن يتّصف بها إلّا من هو حيّ، فالعلم والإرادة والقدرة تستلزم الحياة(١).

كما أن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال، فلا يتخلّف عنها صفة منها إلّا لضعفها، فإذا كانت حياة الله تعالى أكمل حياة وأتمّها، استلزم إثباتها إثبات كلّ كمالٍ يضادّ نفيه كمال الحياة(٢).

والحياة تتضمّن جميع صفات الكمال لله تعالى: كالعلم والقدرة والإرادة، والعظمة والكبرياء، وغيرها من صفات الذات المقدّسة(٣).

والحياة تعد شرطًا فيها كلّها؛ فإنه لا يصحّ الاتّصاف بشيء منها إلّا لمن كان حيًّا، ويكون كمال حياته مستوجبًا لكمال هذه الصفات(٤).

الدليل الثاني: دلالة التقابل بين الكمال والنقصان، وأن تنزيه الله تعالى عن النقص يستلزم لذاته الكمال المطلق؛ لأنه لو لم يثبت لله سبحانه وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، فلو لم يتّصف بالحياة لاتّصف بضدّ ذلك وهو الموت، والله ﷻ منزّه عن النقص(٥).

الدليل الثالث: قياس الأولى، إذ إن الحياة من صفات الكمال؛ فإن الموجود الحيّ أكمل من الموجود الذي ليس بحيّ، وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كانت الحياة صفة كمال، فلو لم يتّصف الربّ تعالى بها لكان ناقصًا، والله سبحانه منزّه عن كلّ نقص، وكلّ كمالٍ محض لا نقص فيه فهو جائز عليه، وما كان جائزًا عليه من صفات الكمال فهو ثابت له.

فكلّ كمالٍ ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه، فالخالق أحقّ به؛ وذلك لأن الخالقَ الموجودَ الواجبَ بذاته القديمَ أكملُ من المخلوق القابل للعدم المحدَث المربوب، كما أن كلّ كمالٍ في المخلوق يستفاد من ربّه وخالقه، فإذا كان الله تعالى هو مبدئ الكمال خالقًا له، كان من المعلوم بالاضّطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى أن يكون متّصفًا به من المستفيد المبدَع المعطَى(٦).

أمّا تعريف الإيجي لصفة الحياة:

فهو تعريف صحيح، لكن عادةً ما يُزاد في قيد التعريف كلمة: القدرة، أي: صفة توجب صحّة العلم والقدرة(٧).

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٣٥. القرني، مرجع سابق، ٥٤٨-٥٤٩.

(٢) انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ٢/ ٤١٠. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٢٥.

(٣) انظر: العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ١/ ١٨٧.

(٤) انظر: هرّاس، شرح القصيدة النونية، ٢/ ٦٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، التدمرية، ١٥١. القرني، مرجع سابق، ٥٤٦.

(٦) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١١٦-١١٨.

(٧) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٩٢.

وليس مقصود الإيجي من الاقتصار على صفة العلم استيفاء ما توجبه صفة الحياة؛ لأنها توجب كلّ الإدراكات، كالسمع والبصر وغيرهما، وإنما خصّها لأجل تمييزها عن غيرها[(١)].

وقد أتى بلفظ: الصحّة؛ لأن الحياة لا توجب العلم[(٢)]، أي: أن الحياة صفة تجوز لمن قام به العلم والقدرة، فهي شرط عقلي، يلزم من عدمها عدمُ العلم والقدرة، ولا يلزم من وجودها وجودُ العلم والقدرة ولا عدمهما.

والمراد بالصحّة: عدم الاستحالة، أي: أنه عند وجود الحياة لا يستحيل الاتّصاف بالعلم والقدرة؛ فالاتّصاف بهما عند وجودها ممكن بالإمكان العامّ الشامل للواجب والمستوي الطرفين، فهو بالنسبة للخلق مستوي الطرفين، وبالنسبة لله تعالى واجب[(٣)].

وأمّا الدليل الأول الذي استدلّ به الإيجي على ثبوت صفة الحياة لله تعالى وهو الإجماع:

فهو من عمدة أدلّة أهل السنة والجماعة على اتّصاف الله تعالى بهذه الصفة، وهو أمر حقّ لم يخالف فيه أحد، وقد تقدّم بعض أقوال العلماء في نقل الإجماع وحكايته[(٤)].

فلو أن أحدًا أنكر كون الله تعالى حيًّا، لكان منكرًا لما هو مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، فيكون خارجًا عن الملّة.

بينما الدليل الثاني الذي استدلّ به الإيجي؛ وهو أن كلّ عالم قادر فهو حيّ بالضرورة:

فهو دليل عقلي صحيح، تُذعن له النفس وتنساق إلى التسليم به، وقد أشار إليه الشرع في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[(٥)].

فترتيب الربّ جلّ وعلا القيّومية على كونه حيًّا تنبيه على أن الحياة شرط القدرة؛ لأن معنى القيّوم كما ذهب إليه بعض المفسّرين: القائم برزق ما خلق وحفظه[(٦)]، ومعلوم أن الحفظ والرزق من متعلّقات القدرة.

---

(١) انظر: مصلح الدين بن مصطفى الكستلي، حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية، ط [بدون] (الأستانة: مطبعة دار سعادت، ١٣١٣هـ)، ٨٤. إبراهيم بن محمد الإسفرائيني، حاشية الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية، ط [بدون] (القاهرة: مكتبة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ)، ٢/ ١٧٣.

(٢) انظر: الكستلي، مرجع سابق، ٨٤.

(٣) انظر: محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أمّ البراهين، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة شرف موسى، ١٢٩٧هـ)، ١٠٨.

(٤) انظر: ٢٨٦.

(٥) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، ٣/ ٥.

ويجب القطع بأن العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال مشروطة بالحياة؛ إذ لولاها لامتنعت تلك الصفات قطعًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهذا دليل مشهور للنظّار، يقولون: قد عُلم أن من شرط العلم والقدرة الحياةَ، فإن ما ليس بحيّ يُمتنع أن يكون عالمًا؛ إذ الميت لا يكون عالمًا، والعلم بهذا ضروري، وقد يقولون: هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا، فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل"(١).

ولو جاز حصول القدرة والعلم ممّن ليس بحيّ، لجاز ظهور الكتابة والصياغة وسائر التصرّفات التي تظهر من الناس حال كونهم موتى جمادات عجزة(٢).

فدعوى الضرورة التي حكم بها الإيجي على اشتراط العلم والقدرة والحياة دعوى صحيحة حقّة لا تحتاج إلى برهان، وهذا الدليل قوي ظاهر الحجّة، وهو أحد طرق إثبات صفات الكمال لله تعالى(٣).

الفرع الرابع: صفة الإرادة:

أثبت الإيجي صفة الإرادة موافقةً للأشاعرة، بل إن الأشاعرة صرفوا كثيرًا من صفات الله تعالى إلى هذه الصفة.

والإرادة والمشيئة صفتان ثابتان لله تعالى بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾(٤).

وفي هذه الآية إشارة إلى أن حصول المُلك ونزعه تبع لمشيئة الله تعالى.

٢ - قوله جلّ شأنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾(٥).

يقول الطبري في تفسيرها: "يعني بذلك جلّ ثناؤه: إن الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما أراد تحليله، وتحريم ما أراد تحريمه، وإيجاب ما شاء إيجابه عليهم، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه.

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٤٦.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٥٦.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ٢٦.

(٥) سورة المائدة، من الآية: ١.

فأَوْفوا أيّها المؤمنون له بما عقد عليكم من تحليل ما أحلّ لكم، وتحريم ما حرّم عليكم، وغير ذلك من عقوده، فلا تنكثوها ولا تنقضوها"(١).

٣- قوله سبحانه: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾(٢).

٤- قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾(٣).

وهنا إخبار من الله تعالى بأن مشيئة عباده تابعة لمشيئته سبحانه.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتعالى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي، أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي، أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي»(٤).

وفي هذا الحديث دلالة على أن وقوع الرحمة والعذاب بمشيئة الله تعالى وحده.

٢- عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا، أَصَابَ الْعَذَابُ مَنْ كَانَ فِيهِمْ، ثُمَّ بُعِثُوا عَلَى أَعْمَالِهِمْ»(٥).

٣- عن أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللهَ وَكَّلَ فِي الرَّحِمِ مَلَكًا، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ نُطْفَةٌ، يَا رَبِّ عَلَقَةٌ، يَا رَبِّ مُضْغَةٌ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَهَا، قَالَ: يَا رَبِّ أَذَكَرٌ؟ يَا رَبِّ أُنْثَى؟ يَا رَبِّ شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ فَمَا الرِّزْقُ؟ فَمَا الاجَلُ؟ فَيُكْتَبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»(٦).

ج) دلالة الإجماع:

اتّفق أهل السنة والجماعة على أنه لا يقع إلّا ما أراده الله تعالى، وأنه سبحانه فعّال لما يريد:

---

(١) الطبري، جامع البيان، ٦/ ٥٣

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٢٥.

(٣) سورة الإنسان، من الآية: ٣٠.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٥٦٩، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾، ٤/ ١٨٣٦. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٨٤٦، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون والجنة يدخلها الضعفاء، ٤/ ٢١٨٧.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٦٩١، كتاب الفتن، باب إذا أنزل الله بقومٍ عذابًا، ٦/ ٢٦٠٢. صحيح مسلم، ح ٢٨٧٩، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الأمر بحسن الظنّ بالله تعالى عند الموت، ٤/ ٢٢٠٦. واللفظ له.

(٦) صحيح البخاري، ح ٣١٥٥، كتاب الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذرّيته، ٣/ ١٢١٣.

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا[١] على إثبات حياة الله عزّ جلّ لم يزل بها حيًّا، وإرادة لم يزل بها مُريدًا"[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا ما يوصف به الربّ من الكلام والإرادة، فقد دلّت عليه أسماؤه الحسنى، وقد اتّفق سلف الأمّة وأئمّتها على أن الله تعالى متكلّم بكلامٍ قائمٍ به، وأن كلامه غير مخلوق، وأنه مريد بإرادةٍ قائمةٍ به، وأن إرادته ليست مخلوقة"[٣].

د) دلالة العقل:

يظهر دليل العقل في إثبات صفة الإرادة لله تعالى في قول شيخ الإسلام ابن تيمية: "العالم فيه تخصيصات كثيرة، مثل: تخصيص كلّ شيء بما له من القدرة والصفات والحركات، كطوله، وقصره، وطعمه، ولونه، وريحه، وحياته، وقدرته، وعلمه، وسمعه، وبصره، وسائر ما فيه، مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك؛ إذ ليس واجب الوجود بنفسه، ومعلوم أن الذات المجرّدة التي لا إرادة لها لا تخصّص، وإنما يكون التخصيص بالإرادة"[٤].

ومع موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في إثبات صفة الإرادة لله تعالى من حيث الجملة، إلّا أنه لم يثبت إلّا نوعًا واحدًا من أنواع الإرادة، وهي الإرادة الكونية القدَرية، كما هو ظاهر من التعريف الذي أورده للإرادة، بينما أهل السنة والجماعة يقولون بالنوعين كما سيأتي بالتفصيل بإذن الله تعالى في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في القدَر.

والإرادة عند الإيجي إرادة قديمة، فلم يثبت لله تعالى إرادة حادثة متجدّدة، وإنما يتجدّد تعلّقها بالمراد؛ وذلك بسبب شُبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى.

فيكون بذلك قد خالف ما عليه سلف هذه الأمّة من أن الله تعالى مريد بإراداتٍ متعدّدة، وهذه الإرادات حادثة، فالإرادة نوعها قديم، ولكن آحادها حادثة، فالله ﷻ "لم يزل مريدًا بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم، وأمّا إرادة الشيء المعيّن فإنما يريده في وقته.

وهو سبحانه يقدّر الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدّرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعله، فالأول: عزم، والثاني: قصد"[٥].

---

(١) يعني: السلف الصالح ﷺ.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢١٤-٢١٥.

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٢٠.

(٤) المرجع السابق، ٤٦.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٠٣.

وقد ردّ ابن أبي العزّ الحنفي على من فرّق بين إرادة الله تعالى ومشيئته، فقال: "فإنه سبحانه لم يزل حيًّا، والفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلًا لما يريد، كما وصف بذلك نفسه، حيث يقول: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۞ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[1]، والآية تدلّ على أمور:

أحدها: أنه تعالى يفعل بإرادته ومشيئته.

الثاني: أنه لم يزل كذلك؛ لأنه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه، وأن ذلك من كماله سبحانه، ولا يجوز أن يكون عادمًا لهذا الكمال في وقتٍ من الأوقات، وقد قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[2]، ولمّا كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله لم يكن حادثًا بعد أن لم يكن.

الثالث: أنه إذا أراد شيئًا فعله، فإن ما موصولة عامّة، أي: يفعل كلّ ما يريد أن يفعله، وهذا في إرادته المتعلّقة بفعله، وأمّا إرادته المتعلّقة بفعل العبد فتلك لها شأن آخر، فإن أراد فعل العبد، ولم يرد من نفسه أن يُعينه عليه ويجعله فاعلًا لم يوجِد الفعل، وإن أراده حتى يريد من نفسه أن يجعله فاعلًا، وهذه هي النكتة التي خفيت على القدَرية والجبرية[3]، وخبّطوا في مسألة القدَر لغفلتهم عنها، وفرق بين إرادته أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله فاعلًا.

الرابع: أن فعله وإرادته متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله، وما فعله فقد أراده، بخلاف المخلوق فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريد، فما ثمّ فعّال لما يريد إلّا الله وحده.

الخامس: إثبات إراداتٍ متعدّدةٍ بحسب الأفعال، وأن كلّ فعلٍ له إرادة تخصّه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد.

السادس: أن كلّ ما صحّ أن تتعلّق به إرادته جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يُري عباده نفسه، وأن يتجلّى لهم كيف شاء، ويخاطبهم ويضحك إليهم وغير ذلك ممّا يريد سبحانه، لم يمتنع عليه فعله؛ فإنه تعالى فعّال لما يريد، وإنما تتوقّف صحّة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق"[4].

---

(١) سورة البروج، الآيات: ١٥-١٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٧.

(٣) الجبرية: من الجبر، وهو نفي القدرة على الفعل حقيقةً عن العبد، وإضافته إلى الربّ تعالى. والجبرية على أصناف:
الصنف الأول: الخالصة: وهي التي لا تُثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل.
الصنف الثاني: المتوسطة: وهي التي تُثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلًا. انظر: الرازي، اعتقادات فِرق المسلمين، ٦٨. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٨٥.
وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من الحديث عن هذه الفرقة في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.

(٤) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٣٧-١٣٨.

وممّا سبق عرضه يتبيّن:

أن الاشاعرة –ومنهم الإيجي– يذهبون إلى إثبات إرادةٍ واحدةٍ لله تعالى لها متعلّقات كثيرة من غير دليل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والإرادة التي يثبتونها لم يدلّ عليها سمع ولا عقل؛ فإنه لا تُعرف إرادة ترجّح مرادًا على مرادٍ بلا سببٍ يقتضي الترجيح"[(١)].

لأن هذا التعلّق الذي قالوا به هو في الحقيقة أمر عدمي، فهو مجرّد نسبة وإضافة كما فسّروه[(٢)].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فساد هذا القول وبطلانه من جهات:

"من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك، ومن جهة أنه جعل الإرادة تُخصّص لذاتها، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئًا حدث حتى تخصّص أو لا تخصّص، بل تجدّدت نسبة عدمية ليست وجودًا، وهذا ليس بشيء فلم يتجدّد شيء، فصارت الحوادث تحدث وتخصّص بلا سببٍ حادثٍ ولا مخصّص"[(٣)].

أمّا الدليل العقلي الذي استدلّ به الإيجي على كون الله تعالى متّصفًا بالإرادة:

فهو دليل شرعي وعقلي صحيح، وهو دليل عامّة أهل السنة والجماعة، بحيث يُستدلّ على ما في هذا الوجود من تخصيصاتٍ متفاوتةٍ ومختلفةٍ في الماهيّات والأشكال والألوان والأزمنة والأمكنة على أنها تحتاج إلى صفةٍ في الفاعل هي التي اقتضت هذا التخصيص، وهذه الصفة هي الإرادة، كما تقدّم في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في دلالة العقل[(٤)].

الفرع الخامس: صفتا السمع والبصر:

أثبت الإيجي صفتي السمع والبصر من ضمن مجموع الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة لله تعالى.

والسمع والبصر صفتان ثابتتان لله تعالى بدلالة: الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ – قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾[(٥)].

٢ – قوله سبحانه: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾[(٦)].

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٠٠.

(٢) انظر: ٢٧٠-٢٧١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٠٢.

(٤) انظر: ٢٩١.

(٥) سورة النساء، من الآية: ٥٨.

(٦) سورة النساء، الآية: ١٣٤.

٣- قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[(١)].

وغيرها من الآيات الكريمة التي يجمع الله تعالى فيها بين اسميه السميع والبصير، ممّا يدلّ على أن له سمعًا وبصرًا حقيقيًّا، وأن سمعه يُدرك الأصوات كلّها، وأن بصره يُدرك جميع المرئيات.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: كُنَّا مَعَ النَّبِي ﷺ فِي سفَرٍ، فكُنَّا إِذَا عَلَونَا كَبَّرنَا، فَقَال النَّبِيُ ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ أَرْبِعُوا[(٢)] عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، وَلَكِنْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا»[(٣)].

٢- عن عائشة ﷺ أنها قالت: "الْحَمْدُ للهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الاصْوَاتَ، لَقَد جَاءَتْ خَوْلَةُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ تَشْكُو زَوْجَهَا، فَكَانَ يَخْفَى عَلَيَّ كَلَامُهَا، فَأَنْزَلَ اللهُ ﷻ: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ﴾ الْآيَةَ[(٤)]"[(٥)].

فالله تعالى هو السميع الذي يسمع سرّ القول وجهره، ودقّه وجلّه، لا يخفى عليه من ذلك شيء.

ج) دلالة الإجماع:

وممّن حكى إجماع أهل السنة والجماعة ونقل اتّفاقهم على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى:

ابن بطّة العكبري حيث قال: "فإن أهل الإثبات من أهل السنة يُجمعون على الإقرار بالتوحيد

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥٦.

(٢) أَربِعُوا: أي: ارفقوا بها. انظر: محمد بن فتوح الحميدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة بنت محمد عبد العزيز، ط١ (القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)،٨١. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كشف المُشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي بن حسين البوّاب، ط [بدون] (الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ١/ ٤١٣.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٠٢١، كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾، ٥/ ٢٣٤٦. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٠٤، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، ٤/ ٢٠٧٦.

(٤) سورة المجادلة، من الآية: ١.

(٥) السنن الكبرى للنسائي، ح ٥٦٥٤، كتاب الطلاق، باب الظهار، ٣/ ٣٦٨. سنن ابن ماجه، ح ١٨٨، المقدّمة، باب فيما أنكرت الجَهمية، ١/ ٦٧. مسند الإمام أحمد، ح ٢٤١٩٥، ٤٠/ ٢٢٨. وقال محقّقوه: "إسناده صحيح على شرط مسلم". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٣٧٩١، ٢/ ٥٢٣. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه". وصحّحه محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ١/ ٨١.

وبالرسالة ... وأن الله قديم لا بداية له ولا نهاية ولا غاية، بصفاته التامّة، لم يزل عالمًا ناطقًا سميعًا بصيرًا"[1].

وقال أبو نُعيم الأصبهاني[2]: "طريقنا طريقة السلف المتّبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمّة، ومما اعتقدوه: أن الله لم يزل كاملًا بجميع صفاته القديمة، لا يزول ولا يحول، لم يزل عالمًا بعلم، بصيرًا ببصر، سميعًا بسمع، متكلّمًا بكلام"[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد اتّفق جميع أهل الإثبات على أن الله حيّ حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، مريد حقيقة، متكلّم حقيقة"[4].

د) دلالة العقل:

ومن أدلّة العقل على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى:

الدليل الأول: أن السمع والبصر من صفات الكمال؛ فإن الحيّ السميع البصير أكمل من حيّ ليس بسميعٍ ولا بصير، كما أن الموجود الحيّ أكمل من موجودٍ ليس بحيّ، والموجود العالم أكمل من موجودٍ ليس بعالم، وهذا معلوم بضرورة العقل.

وإذا كانت صفة كمال، فلو لم يتّصف الربّ سبحانه بها لكان ناقصًا، والله تعالى منزّه عن كلّ نقص، وكلّ كمالٍ محض لا نقص فيه فهو جائز عليه، وما كان جائزًا عليه من صفات الكمال فهو ثابت له، فلو لم يتّصف به لكان السميع البصير من مخلوقاته أكمل.

ومن المعلوم في بداهة العقول أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق؛ لأن كلّ كمالٍ في المخلوق فإنما استفاده من ربّه وخالقه سبحانه، فإذا كان هو مبدعًا للكمال خالقًا له، كان من المعلوم بالاضّطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى وأحرى بأن يكون متّصفًا به.

الدليل الثاني: أن نفي صفتي السمع والبصر عن الخالق سبحانه يُعدّ نقصًا مطلقًا؛ لأنه كما هو مستقرّ في الفطر: أن ما لا يسمع ولا يبصر ناقص عن صفات الكمال، وبالآتي لا يستحقّ أن يكون ربًّا معبودًا، كما قال الخليل إبراهيم عليه السلام محتجًّا على أبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـًٔا﴾[5].

---

(١) ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ٢/ ٥٥٧.

(٢) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، أبو نُعيم، ثقة، شيخ الإسلام، كان حافظًا مبرّزًا عالي الإسناد، تفرّد بكثيرٍ من العوالي، ورحلت الحفّاظ إلى بابه لعلمه، من مصنّفاته: (حلية الأولياء)، و(فضائل الصحابة)، توفي سنة ٤٣٠هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١٠٩٢– ١٠٩٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٤٥٣–٤٦٤.

(٣) نقلًا عن: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٥٢٨.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١٩٦.

(٥) سورة مريم، من الآية: ٤٢.

فهذه الآية -وغيرها كثير- ميزان عقلي أثبت الله تعالى به بطلان ألوهية ما سواه؛ لاتّصافها بصفات النقص والعيب والعجز حيث كانت أقرب شبهًا بالمعدوم، فدلّ ذلك على أن نفي صفتي السمع والبصر من أعظم النقائص والعيوب والمذامّ التي يُمتنع وصف الربّ تعالى بها[(١)].

الدليل الثالث: التقابل بين الكمال والنقص بحيث يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر، ويلزم من ذلك أن كلّ وصف كمالٍ لا يستلزم نقصًا بحالٍ فلا بدّ أن يكون كماله المطلق ثابتًا لله تعالى؛ لأنه إن لم يتّصف به لزم أن يتّصف بنقيضه وهو النقص، فلو لم يتّصف الله تعالى بالسمع والبصر لاتّصف بضدّهما من الصمم والعمى، وهو سبحانه منزّه عن النقص[(٢)].

وقد اعتمد الإيجي في إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى على أدلّة نقلية وعقلية.

أمّا الأدلّة النقلية:

وهي نصوص الشرع من الكتاب العزيز والسنة النبوية، فهي المستند الأساسي الذي يعتمد عليه أهل السنة والجماعة في إثبات هاتين الصفتين وغيرهما من صفات الكمال لله تعالى.

غير أنه اكتفى بالقول بثبوت هاتين الصفتين لله تعالى من النصوص الشرعية دون أن يُورد منها شيئًا.

وقول الإيجي: "والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله"[(٣)] دليل قاطع على أنه لا يرتضي تفسيرهما بالعلم بالمسموعات والمرئيات كما ذهبت المعتزلة[(٤)].

وكذلك فقد استدلّ الإيجي بالإجماع، وهو من أدلّة أهل السنة والجماعة على تحقيق هذا المطلب.

وأمّا الدليل العقلي الذي استدلّ به:

وهو أن كلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، ومن صحّ اتّصافه بصفةٍ صحّ اتّصافه بها أو بضدّها، وأنه يُمتنع اتّصاف الله تعالى بالصمم والعمى لأنه نقص، فوجب اتّصافه بالسمع والبصر.

فقد بيّن الإيجي أن هذا الدليل مبنيّ على عددٍ من المقدّمات الضعيفة، والتي تثير كثيرًا من الشكوك والطعون عليها ولا سيّما المقدّمة الثالثة، والتي تفيد: أن المحلّ لا يخلو عن الشيء أو ضدّه، فهي دعوى بلا دليل.

كما بيّن الشريف الجرجاني في شرحه بعض الطعون الواردة عليها، فقال: "وكلاهما ممنوع:

أمّا الأول: فلجواز أن يكون المِثلان المجتمعان في محلٍّ لازمَين له، فلا يجوز زوال شيء منهما عنه.

---

(١) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١١٦، ١١٨-١١٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، التدمرية، ١٥١. القرني، مرجع سابق، ٥٥١.

(٣) الإيجي، المواقف، ٢٩٢.

(٤) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ١٦٨.

وأمّا الثاني: فلجواز أن يخلو المحلّ عن الشيء الذي هو المِثل الزائل وعن ضدّه أيضًا، فلا يلزم اجتماع الضدّين"[1].

ثم ضرب مثالًا على ذلك بقوله: "وقد تقدّم ضعفه، بأن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم المتضادّة كلّها"[2].

بينما المقدّمة الرابعة التي ساقها الإيجي والتي تنصّ على تنزيه الله تعالى عن النقائص فصحيحة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية موضّحًا صحّة المقدّمة الرابعة: "الصواب: أن الله منزّه عن النقائص شرعًا وعقلًا؛ فإن العقل كما دلّ على اتّصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دلّ أيضًا على نفي أضداد هذه؛ فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضدّه، ولا معنى للنقائص إلّا ما ينافي صفات الكمال"[3].

كما قال الفناري معقّبًا على قول الشريف الجرجاني عند شرحه لدليل الإيجي العقلي: "هذا الاحتجاج على مقدّمات لا صحّة لها"[4] ما نصّه: "بل الصحّة إنما هي لبعضها، وهي الرابعة فتأمّل"[5].

الفرع السادس: صفة الكلام:

إن مسألة إثبات كلام الله تعالى من المسائل التي كانت محلّ خلافٍ بين أهل السنة والجماعة والفِرق المخالفة لهم، والتي ابْتُلي بسببها عدد من أئمّة الإسلام الذين ثبّتهم الله تعالى على طريق الحقّ.

ولقد بيّن فيها العلماء الربانيون من أهل السنة والجماعة الحقّ الموافق للنصوص الشرعية، وهو: أن الكلام والنداء من صفات الله تعالى القائمة بذاته والتابعة لمشيئته وقدرته، وأن كلامه سبحانه بحروفٍ وأصوات يُسمعها من يشاء من مخلوقاته، وهو قديم النوع حادث الآحاد.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "نقول: إن الله لم يزل متكلّمًا إذا شاء"[6].

وقال البخاري معلّقًا على حديث عبد الله بن أُنيس ﷺ مرفوعًا: «يُحْشَرُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ»[7]: "وفي هذا دليل: أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن

---

(١) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٤/ ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ٨/ ١٠٠.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٤/ ٦-٧.

(٤) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٩٩.

(٥) الفناري، مرجع سابق، ٨/ ٩٩.

(٦) أحمد بن حنبل، الردّ على الزنادقة والجهمية، ٣٦.

(٧) معلّقًا، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ...﴾، ٦/ ٢٧١٩. مسند الإمام أحمد، ح ١٦٠٤٢، ٢٥/ ٤٣٢. واللفظ له. وقال محقّقوه: "إسناده حسن". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٨٧١٥، ٤/ ٦١٨. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه".

صوت الله جلّ ذكره يُسمع من بعدٍ كما يُسمع من قرب، وأن الملائكة يُصعقون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يُصعقوا"[١].

وقال ابن أبي عاصم[٢]: "باب ذكر الكلام، والصوت، والشخص، وغير ذلك"[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ، والصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من أئمّة السنة: أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلّم بالوحي بصوت.

ولم يُنقل عن أحدٍ من السلف أنه قال: إن الله يتكلّم بلا صوتٍ أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلّم الله بصوتٍ أو بحرف"[٤].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي في أثناء تعداده لأقوال الناس في مسألة الكلام: "وتاسعها: أنه تعالى لم يزل متكلّمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلّم به بصوت يُسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعيّن قديما، وهذا المأثور عن أئمّة الحديث والسنة"[٥].

وكلام الله تعالى ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الكلام الكوني القدَري:

وهو الكلام الذي يصدر عنه كلّ شيء في هذا الكون، فكلّ ما يقع في الكون من خيرٍ أو شرٍّ فهو بكلمات الله تعالى الكونية التي لا يتجاوزها ولا يخرج عنها برّ ولا فاجر.

القسم الثاني: الكلام الشرعي الأمري:

وهو كلام الله ﷻ الذي كلّم به رسله عليهم السلام، وأنزل به كتبه: كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والقرآن الكريم وهو أشرفها، وغير ذلك من الكتب[٦].

---

(١) البخاري، خلق أفعال العباد، ٩٨.

(٢) هو: أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني، حافظ كبير، بارع متّبع للآثار، من أهل السنة والحديث، كان ثقة نبيلًا، ووُلِّي قضاء أصبهان، من كتبه: (السنة)، و(المسند)، توفي سنة ٢٨٧هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٤٣٠-٤٣٩. السيوطي، طبقات الحفّاظ، ٢٨٥.

(٣) عمرو بن أبي عاصم الشيباني، السنة، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ)، ١/ ٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٣٠٤-٣٠٥.

(٥) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٨٠.

(٦) انظر: عبد الله بن محمد الغنيمان، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ)، ٢/ ٢٠٨-٢٠٩.

وكلمات الله تعالى لا تحصى ولا تستقصى ولا تنفد، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1].

وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

قال ابن كثير في تفسير الآية الثانية: "يقول تعالى مُخبرًا عن عظمته وكبريائه وجلاله، وأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وكلماته التامّة التي لا يحيط بها أحد، ولا اطّلاع لبشرٍ على كُنهها وإحصائها: ولو أن جميع أشجار الأرض جُعلت أقلاما، وجُعل البحر مدادًا ومدّه سبعة أبحر معه، فكُتبت بها كلمات الله الدالّة على عظمته وصفاته وجلاله، لتكسّرت الأقلام ونفد ماء البحر، ولو جاء أمثالها مددًا"[3].

وتنقسم آراء الإيجي في صفة الكلام بحسب القبول والردّ إلى قسمين:

القسم الأول: الآراء المقبولة:

وهي:

١- إثبات كون الله تعالى متكلّمًا.

فالكلام صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾[4].

٢- قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[5].

ودلالة هذه الآية صريحة في إثبات صفة الكلام لله تعالى.

٣- قوله جلّ شأنه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[6].

وهذه الآية تفيد أن الله تعالى يُكلّم بعض خلقه وحيًا، وبعضهم من وراء حجاب.

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٤٥٢.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٣.

(٥) سورة النساء، من الآية: ١٦٤.

(٦) سورة الشورى، من الآية: ٥١.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ في حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام، وفيه: «قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ»[(١)].

٢- عن عائشة ﷺ أنها قالت حين قال لها أهل الإفك ما قالوا، فبرّأها الله تعالى ممّا قالوا: "وَلشَأنِي كَانَ أَحقَرُ فِي نَفسِي مِن أَن يَتَكَلّم اللهُ ﷻ فِيّ بِأمرٍ يُتلى"[(٢)].

وفي الحديث دلالة على أن الله تعالى تكلّم ببراءة عائشة ﷺ حين أنزل براءتها.

٣- عن عدي بن حاتم ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ، لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ[(٣)]»[(٤)].

وهذا الحديث يدلّ على أن الله تعالى يُكلّم عباده يوم القيامة بلا واسطة.

ج) دلالة الإجماع:

أجمع علماء الإسلام على أن الكلام من صفات الربّ ﷻ:

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على إثبات حياة الله ﷻ لم يزل بها حيًّا، وكلامًا لم يزل به متكلّمًا"[(٥)].

وقال ابن حزم: "أجمع أهل الإسلام كلّهم على أن لله تعالى كلامًا، وعلى أن الله تعالى كلّم موسى ﷺ، وكذلك سائر الكتب المنزّلة: كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والصُّحُف[(٦)]"[(٧)].

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٢٤٠، كتاب القدَر، باب تحاجّ آدم وموسى عند الله، ٦/ ٢٤٣٩. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٦٥٢، كتاب القدَر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ٤/ ٢٠٤٢.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٥١٨، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضًا، ٢/ ٩٤٥. صحيح مسلم، ح ٢٧٧٧٠، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ٤/ ٢١٣٥. واللفظ له.

(٣) تُرْجُمَانٌ: بفتح التاء وضمّها هو الذي يُترجم الكلام، أي: ينقله من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى، وهو الذي يُفسّر الكلام ويوضّحه أيضًا. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [ترجم]، ١/ ١٨٦. ابن منظور، مرجع سابق، [ترجم]، ١٢/ ٦٦.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧٠٧٤، كتاب التوحيد، باب كلام الربّ ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، ٦/ ٢٧٢٩. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٠١٦، كتاب الزكاة، باب الحثّ على الصدقة ولو بشقّ تمرة، ٢/ ٧٠٣.

(٥) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢١٤-٢١٥.

(٦) الصُحُف: اختلف المفسّرون في المراد بالصُّحُف الأولى على أقوال: **القول الأول**: التوراة والإنجيل. **القول الثاني**: الكتب التي خلت من الأمم السابقة. **القول الثالث**: الكتب المنزّلة على إبراهيم وموسى عليهما السلام، كما نصّ القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ۝ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾. سورة الأعلى، الآيات: ١٨-١٩. **القول الرابع**: القرآن الكريم. انظر: الطبري، جامع البيان، ١٦/ ٢٣٧، ٣٠/ ١٥٨. أحمد بن محمد الثعلبي، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، ط١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م)، ٦/ ٢٦٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/ ٢٤. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٧٢.

(٧) ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٣/ ٤.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد اتّفق سلف الأمّة وأئمّتها على أن الله تعالى متكلّم بكلامٍ قائم به، وأن كلامه غير مخلوق"(١).

د) دلالة العقل:

دلّ العقل على إثبات صفة الكلام لله تعالى من وجوه:

الوجه الأول: أن الله تعالى وصف نفسه بالكلام وهو أعلم بنفسه، فوجب إثبات اتّصافه به.

الوجه الثاني: أن الكلام صفة كمالٍ لا نقص فيها من جميع الوجوه، فيجب إثباتها.

الوجه الثالث: أن الكلام صفة كمالٍ في المخلوق، ولأن يتّصف بها الخالق من باب أولى.

الوجه الرابع: أن الله تعالى لو لم يتّصف بصفة الكلام لاتّصف بضدّها، كالسكوت والخرس(٢).

ولقد جاء القرآن الكريم بتقرير هذا المعقول أحسن تقرير، فقال تعالى في العجل الذي اتّخذه قوم موسى عليه السلام إلهًا يعبدونه من دونه: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾(٣)، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾(٤).

فعاب الله تعالى العجل بكونه قد سُلب صفة الكلام، فدلّ على أن سلبها صفة نقص لا تليق بالإله المعبود، وما كان ليعيب إلههم الباطل بما هو عيب فيه، تعالى وتقدّس(٥).

وقد استدلّ الإيجي على كون الله تعالى متكلّمًا ومتّصفًا بهذه الصفة من طريق الإجماع، حيث اكتفى بالتدليل على إثبات ذلك بأنه قد تواتر القول به عن الأنبياء عليهم السلام؛ ذلك أن كلّ نبي يُبعث إلى قومه كان يعلّمهم هذا الأمر، والكتب السماوية السابقة أكبر شاهدٍ على ذلك؛ إذ هي بإجماع أتباع الشرائع السماوية كلام الله تعالى.

٢- إثبات الكلام صفة مغايرة للعلم والإرادة.

والأدلّة العقلية التي عوّل عليها الإيجي في ذلك:

وهي إخبار الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، وأمره بما لا يريد أن يفعله المأمور به، وإن كانت دلالتها صحيحة ومستقيمة إلّا أن الأدلّة السمعية قد جاءت بهذا الفصل بينهما، وهذا أقوى وأظهر وأبين في الدلالة من دلالة العقل وحدها.

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١٠١-١٠٢.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٨.

(٤) سورة طه، من الآية: ٨٩.

(٥) انظر: أبو سعيد الدّارمي، الردّ على الجهمية، ١٣٣.

فمن الأدلّة السمعية على مغايرة الكلام للعلم:

قوله تعالى عن القرآن الكريم: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[1].

ففرّق الله سبحانه بين كلامه المنزّل وبين علمه، وبيّن أن كلامه من علمه؛ لتعلّق علمه بكلّ شيء، ولم يقل: أنزل علمه[2].

ومن الأدلّة السمعية على مغايرة الكلام للإرادة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3].

ففرّق الله سبحانه بين قوله الذي هو من كلامه وبين إرادته، ولو كان معناهما واحدًا لكانت الآية لغوًا، وكان بمنزلة القول: إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يريده بالإرادة فيكون[4].

٣- امتناع وقوع الكذب في كلام الله تعالى.

فكلامه سبحانه سالم من كلّ نقصٍ وعيبٍ جُبل عليه المخلوق.

يقول ابن القيّم: "وكلامه سلام أن يعرض له كذب أو ظلم، بل تمّت كلماته: ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[5]"[6].

أمّا الأدلّة التي ساقها الإيجي لتحقيق هذا المطلوب:

وهي كون الكذب نقصًا، والنقص محال على الله تعالى، وأنه لو اتّصف بالكذب لكان كذبه قديمًا، وخبر النبي ﷺ بنفيه عنه، فإنما تدلّ على صدق الكلام النفسي، وهو باطل كما سيأتي.

القسم الثاني: الآراء المردودة:

لقد خالف الإيجي مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات صفة الكلام لله تعالى من نواحٍ عدّة.

وفيما يأتي توجيه النقد لآرائه في صفة الكلام على وجه التفصيل:

أولًا: ما يتعلّق بالكلام النفسي:

لقد بنى الإيجي قوله في الكلام النفسي على أساس شُبهته التي اعتمد عليها في نفي الصفات الاختيارية، والتي منها صفة الكلام، فأثبت الكلام النفسي.

وهذه الشُّبهة هي: منع قيام الحوادث بذات الله تعالى؛ لأنه ﷻ لا تقوم به الحوادث، وأن ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث.

---

(١) سورة النساء، من الآية: ١٦٦.

(٢) انظر: عبد الله بن علي الملّا، سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤١٧هـ)، ٣/ ١١٨٢.

(٣) سورة يس، الآية: ٨٢.

(٤) انظر: الملّا، مرجع سابق، ٣/ ١١٨٢.

(٥) سورة الأنعام، من الآية: ١١٥.

(٦) ابن القيّم، أحكام أهل الذمّة، ١/ ٤١٥.

ويمكن الردّ على الإيجي بما يأتي:

١- أن حقيقة الكلام تتضمّن اللفظ والمعنى، فالكلام: "اسم عامّ لهما جميعًا، يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به: هذا تارَةً، وهذا تارَةً"(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وعامّة ما يوجد في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمّة، بل وسائر الأمم عربهم وعجمهم من لفظ: الكلام ...؛ فإنه عند إطلاقه يتناول اللفظ والمعنى جميعًا؛ لشموله لهما، ليس حقيقةً في اللفظ فقط كما يقوله قوم، ولا في المعنى فقط كما يقوله قوم، ولا مشتركًا بينهما كما يقوله قوم، ولا مشتركًا في كلام الآدميين وحقيقةً في المعنى في كلام الله كما يقوله قوم"(٢).

٢- أن ما اصطلح الأشاعرة على تسميته: كلامًا نفسيًا لا حقيقة له في الواقع؛ إذ العقلاء وأهل اللغة يخالفونهم في إثبات حقيقته، فهو ليس كلامًا لا في اللغة ولا في الشرع.

ويؤيّد ذلك ما يأتي:

أ) انعقاد الإجماع على عدم كونه كلامًا، فإن الكلام "إنما يُعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظًا ومعنى، ولم يكن في مسمّى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما حصل النزاع بين المتأخّرين من علماء أهل البدع ثم انتشر"(٣).

قال السجزي(٤): "اعلموا أرشدنا الله وإياكم: أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كُلّاب(٥) ... والأشعري ... من أن الكلام لا يكون إلّا حرفًا وصوتًا، ذا تأليف واتّساق، وإن اختلفت به اللغات ...

فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفًا وصوتًا، فلمّا نبغ ابن كُلّاب وأضرابه، وحاولوا الردّ على المعتزلة من طريق مجرّد العقل، وهم لا يَخْبُرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه ... خرقوا الإجماع المنعقد بين الكافّة المسلم والكافر"(٦).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ١٢/ ٤٥٦-٤٥٧.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢٠٠.

(٤) هو: عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، أبو نصر، شيخ السنة، وأحد الحفّاظ، سمع الحديث بالحجاز والشام والعراق وخراسان، وتفقّه على والده، من مؤلّفاته: (الإبانة)، و(الردّ على من أنكر الحرف والصوت)، توفي سنة ٤٤٤هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٦٥٤-٦٥٧. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ٢٧١-٢٧٢.

(٥) هو: عبد الله بن سعيد بن محمد القطّان، أبو محمد، المُلقّب بابن كُلّاب، من كبار المتكلّمين، وكان ممّن أُنتدب للردّ على الجَهمية والمعتزلة، أحدث القول: بأن القرآن الكريم كلام قائم بذات الربّ تعالى بلا قدرةٍ ولا مشيئة، وصنّف كتبًا كثيرة، منها: (الردّ على المعتزلة)، و(الصفات)، توفي بعد سنة ٢٤٠هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٧/ ٤٢٨-٤٢٩. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٧٨.

(٦) عبيد الله بن سعيد السجزي، الردّ على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق: محمد بن باكريم باعبد الله، ط١ (الرياض: دار الراية، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٨٠-٨٢.

ب) أن هذا القول بدعة حادثة بعد انقضاء القرون المفضلة، "فيُمتنع أن يكون الكلام الذي هو أظهر صفات بني آدم ... لم يعرفه أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم، حتى جاء من قال فيه قولًا لم يسبقه إليه أحد من المسلمين ولا غيرهم"(١).

ج) إنكار بعض الأشاعرة لمسألة الإجماع؛ إذ نفى الرازي وهو من كبار أئمّة الأشاعرة دليل الإجماع على الكلام النفسي الذي يثبته هو وأصحابه، حيث قال: "وأمّا المعنى الذي يقول أصحابنا، فهو غير مجمع عليه، ولم يقل به أحد إلّا أصحابنا"(٢).

د) أن الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي لم يتصوّروا ماهيّته، وعجزوا عن بيانه بتعريفٍ منضبط.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالكلام القديم النفساني الذي أثبتّموه، لم تثبتوا ما هو، بل ولا تصوّرتموه، وإثبات الشيء فرع تصوّره، فمن لم يتصوّر ما يثبته؛ كيف يجوز أن يثبته؟.

ولهذا كان أبو سعيد بن كُلّاب رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة لا يذكر في بيانها شيئًا يُعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس، والسكوت والخرس إنما يُتصوّران إذا تُصوّر الكلام، فالساكت هو الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفة في محلّ النطق تمنعه عن الكلام، وحينئذٍ فلا يُعرف الساكت والأخرس حتى يُعرف الكلام، ولا يُعرف الكلام حتى يُعرف الساكت والأخرس، فتبيّن أنهم لم يتصوّروا ما قالوه ولم يثبتوه"(٣).

٣- أن النصوص الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية قد تواترت بإثبات الكلام والقول والمناداة والمناجاة والصوت والحرف لله تعالى، وتنوّع ذلك بتنوّع الزمان بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا كلّه يدلّ دلالةً ظاهرةً على أن كلام الله تعالى كلام حقيقي، وأن القول: بأن كلامه كلام نفسي باطل(٤).

٤- أن القرآن الكريم مُعجز ومتحدّى به، ومعلوم أن الكلام النفسي لا يُتصوّر معارضته ولا يُتحدّى به، فليس هذا الإعجاز والتحدّي إلّا بالقرآن العربي الذي هو كلام الله تعالى لفظًا ومعنًى(٥).

٥- أن القول: بالكلام النفسي تحريف للدين وإفساد للعقيدة الإسلامية؛ إذ الكلام المتعارف عليه المفهوم عند الناس في التخاطب والمتبادر إلى أذهانهم إنما هو اللفظ الدالّ على المعنى المفهوم، إخبارًا أو إنشاءً بحرفٍ وصوت.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٤.

(٢) الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٢٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٩٦.

(٤) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ٩٣. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٠-٥٣١.

(٥) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢٠٢.

ومعلوم أن الله تعالى إنما خاطب عباده بما يعرفون ويفهمون؛ ليعقلوا عنه مراده، ويصحّ بذلك التكليف والأمر والنهي؛ لأن بناء الشرائع على كلام الله تعالى المعروف عند بني آدم من المكلّفين، كما قال ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾[1].

فحمل نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية الواردة في إثبات صفة الكلام لله تعالى على الكلام النفسي المبتدَع ليس إلّا تحريفًا وتقوّلًا على الله سبحانه بغير علم، وتعطيلًا لصفةٍ عظيمةٍ من صفاته ﷻ[2].

٦- أن الكلام النفسي في حقّ الله تعالى شيء معدوم محض، لا وجود له ولا عبرة به؛ فلا تتعلّق به الأحكام لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا إيجابًا ولا سلبًا؛ لأنه إن قُدّر تصوّره من العبد فهو من قبيل حديث النفس وخواطرها، ووساوس القلب وهواجس الصدور، فلا يحلّ به حرام، ولا يحرّم به حلال، ولا يدخل المرء به في الإسلام، ولا يخرج به عن الإسلام إلى الكفر، ولا يقع به الطلاق، ولا تفسد به الصلاة بالاتّفاق[3]، فهل يريد الأشاعرة أن يجعلوا كلام الله تعالى معدومًا؟!.

٧- أن القول: بالكلام النفسي يلزم منه لوازم باطلة، وبطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم.

ومن تلك اللوازم:

أ) تشبيه الله تعالى بالأخرس.

ب) القول: بنفي الحرف والصوت.

ج) أن الله سبحانه لا يتكلّم بمشيئته واختياره.

د) جعل القرآن العربي ليس من كلام الله تعالى الذي تكلّم به.

هـ) أن يكون القرآن الكريم والتوراة والإنجيل كلّها بمعنى واحد، والاختلاف بينها بحسب التعبير عنها باللغات.

و) أن لا يكون هناك فرق بين درجات تكليم الله تعالى الثلاث، وهي من الأدنى إلى الأعلى: الوحي والإلهام إمّا في اليقظة أو المنام، أو على لسان ملَك من الملائكة عليهم السلام، أو التكليم من وراء حجاب.

وقد جاء ذكر هذه الدرجات الثلاث مجتمعة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ ﴾[4][5].

---

(١) سورة إبراهيم، من الآية: ٤.

(٢) انظر: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، بدعة الكلام النفسي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٢٥، (١٤٢٠هـ): ٤١-٤٣.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٧-١٣٨. الخميّس، مجلة جامعة الإمام: ٥٧.

(٤) سورة الشورى، من الآية: ٥١.

(٥) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١١٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٣٩٦.

ز) ومما يلزم منه أيضًا القول: بخلق القرآن الكريم.

ثانيًا: ما يتعلّق بالحرف والصوت:

إن قول الإيجي: بأن كلام الله تعالى بغير حرفٍ ولا صوت، مبنيّ على قوله: بأن كلام الله تعالى هو المعنى النفسي القديم القائم بذاته دون اللفظ المؤلَّف الحادث، وقد سبق أن قوله هذا باطل.

فالكلام الذي يدّعي الأشاعرة -ومنهم الإيجي- ثبوته، ويزعمون أنه معنى نفسي قائم بالذات غير معقول، وليس له حقيقة في الشرع ولا في اللغة، ولا ريب أن ما بُني على باطلٍ فلا بدّ أن يكون باطلًا مثله.

ويُجاب عن قول الإيجي: بنفي الحرف والصوت أيضًا بما يأتي:

١- أن القول: بأن كلام الله تعالى بحرفٍ وصوت هو مقتضى الأدلّة من الكتاب العزيز والسنة النبوية.

ودلالتهما على ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن النصوص الشرعية أثبتت المناجاة والمناداة لله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾[1]، ومعلوم أن المناداة والمناجاة لا يكونان إلّا بصوت، والصوت لا يكون إلّا بحرف.

الوجه الثاني: أن النصوص الشرعية دلّت على أن الله تعالى متكلّم، وأن كلامه مسموع، كقوله تعالى: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[2]، والمسموع لا يكون إلّا صوتًا.

الوجه الثالث: أن النصوص الشرعية دلّت على أن آيات القرآن الكريم حروف، والقرآن كلام الله تعالى بالإجماع، فدلّ ذلك على أن كلامه سبحانه بحرف، كما قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿الٓمٓصٓ ۝ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[4]، وقال ﷻ: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾[5]، ونحوها.

الوجه الرابع: أن النصوص الشرعية جاءت بإطلاق الحرف على كلام الله تعالى[6]، كحديث عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام قال للنبي ﷺ: «أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيتَهُمَا لم يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ، فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيتَهُ»[7].

---

(١) سورة مريم، الآية: ٥٢.

(٢) سورة التوبة، من الآية: ٦.

(٣) سورة البقرة، الآيات: ١-٢.

(٤) سورة الأعراف، الآيات: ١-٢.

(٥) سورة يونس، الآية: ١.

(٦) انظر: السجزي، مرجع سابق، ٨١-٨٢، ١٥٤، ١٦١، ١٦٥-١٦٧. عبد الله بن أحمد بن قدامة، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، ط١ (الإمارات: دار الفرقان، ١٤١٩هـ)، ٢٥، ٣٨، ٤٦-٤٧.

(٧) صحيح مسلم، ح ٨٠٦، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل الفاتحة، ١/ ٥٥٤.

وقوله ﷺ من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «من قَرَأَ حَرْفًا من كِتَابِ اللهَّ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ: أَلم حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ، وَلَامٌ حَرْفٌ، وَمِيمٌ حَرْفٌ»(١).

٢- أن الناس قد أجمعوا قبل ظهور البدع على أن كلام الله تعالى بحرفٍ وصوتٍ حتى نبغ ابن كُلّاب فأحدث القول: بأن كلام الله تعالى معنى نفسي، ليس بحرفٍ ولا صوت، وقد سبق نقل كلام السجزي في ذلك(٢).

٣- تناقض الأشاعرة -ومنهم الإيجي- وخرقهم لإجماع الأمّة الذي وافقوها عليه، ووقوعهم فيما أقرّوا إجماع الأمّة على تحريمه.

وبيان ذلك كالآتي:

أ) أن الأمّة مُجمعة -ومنهم الأشاعرة- على أن ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى.

قال عِياض اليحصبي(٣): "أجمع المسلمون أن القرآن المتلوَّ في جميع أقطار الأرض، المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين ممّا جمعه الدّفتان، من أول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(٤) إلى آخر: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾(٥) كلام الله ووحيه المنزّل على نبيه محمد ﷺ، وأن جميع ما فيه حقّ"(٦).

كما اتّفق أهل العلم وجمهور الأمّة على أن القرآن الكريم سور وآيات وحروف، واتّفقوا كذلك على عدّ سوره وآياته وحروفه(٧).

ب) أن الأمّة مُجمعة- ومنهم الأشاعرة- على أن من أنكر حرفًا من كتاب الله تعالى فهو كافر.

قال النووي: "أجمع المسلمون على وجوب تعظيم القرآن العزيز على الإطلاق، وتنزيهه وصيانته، وأجمعوا على أن من جحد منه حرفًا ممّا أُجمع عليه، أو زاد حرفًا لم يقرأ به أحد وهو عالم بذلك، فهو كافر"(٨).

---

(١) سنن الترمذي، ح ٢٩١٠، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء فيمن قرأ حرفًا من القرآن، ٥/ ١٧٥. وقال: "هذا حديث حسن صحيح". وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ١٦٤.

(٢) انظر: ٣٠٣.

(٣) هو: عِياض بن موسى بن عِياض اليحصبي، أبو الفضل، كان إمام وقته في الحديث وعلومه، عالمًا بالتفسير، فقيهًا أصوليًّا، عارفًا بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم، حافظًا لمذهب مالك، وُلّي قضاء سبتة، ثم غرناطة، من مصنّفاته: (ترتيب المدارك)، و(الشفا بتعريف حقوق المصطفى)، توفي سنة ٥٤٤هـ. انظر: الذهبي، العِبر في خبر من غبر، ٤/ ١٢٢-١٢٣. ابن فرحون، مرجع سابق، ١٦٨-١٧٢.

(٤) سورة الفاتحة، الآية: ٢.

(٥) سورة الناس، الآية: ١.

(٦) عِياض بن موسى اليحصبي، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٢/ ٢٥٠-٢٥١.

(٧) انظر: ابن قدامة، الصراط المستقيم، ٣٦.

(٨) يحيى بن شرف النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، ط١ (دمشق: الوكالة العامة، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م)، ٨٤.

ولا شكّ أن كتاب الله تعالى متضمّن لكلامه، فدلّ ذلك على إجماعهم على أن كلامه سبحانه حروف، وعلى تحريم إنكار حرفٍ منه، وكفر من قال بذلك[1].

ومنشأ خطأ الإيجي في هذه المسألة:

عدم التفريق بين صفات الله تعالى وصفات المخلوقين، فكلامه سبحانه لا يشبه كلام المخلوقين، كما أن ذاته لا تشبه ذواتهم، فالله تعالى منزّه عن مشابهة شيء من مخلوقاته، كما قال جلّ شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2].

ثالثًا: ما يتعلّق بقِدم كلام الله تعالى وتعلّقه بالمشيئة والقدرة:

هذه المسألة مبنيّة على إنكار أن يقوم بالله تعالى فعل يتعلّق بمشيئته وقدرته، ولذا ذهب الإيجي إلى القول: بقِدم الكلام، ونفي تعلّقه بمشيئة الله تعالى وقدرته.

أمّا مذهب أهل السنة والجماعة فهو أن الله تعالى لم يزل متكلّمًا إذا شاء، وأن كلامه سبحانه لموسى أو لآدم أو للملائكة عليهم السلام، كلٌّ في وقت تكليمه لم يكلّمه قبل خلقه، وإن كانت صفة الكلام أزلية.

وقد بنى أهل السنة والجماعة مذهبهم في ذلك على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أن الأمور الاختيارية تقوم بالله تعالى.

المقدّمة الثانية: أن كلام الله تعالى لا منتهى له، كما قال سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[3][4].

وعند النظر لرأي الإيجي في قِدم كلام الله تعالى، وعدم تعلّقه بمشيئته وقدرته، يكون الردّ عليه من خلال سرد نصوص النقل مع صريح العقل، والتي تضمّنت أن الله تعالى يتكلّم متى شاء بما شاء، كلامًا قائمًا به، وأنه يتكلّم شيئًا بعد شيء.

وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) الأدلّة النقلية:

النصوص الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية الدالّة على أن الله تعالى يتكلّم إذا شاء بما شاء وفق مذهب أهل السنة والجماعة كثيرة جدًّا، منها:

---

(١) انظر: السجزي، مرجع سابق، ١١٠.

(٢) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٣) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٤) انظر: المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١٢٧٧.

١- قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلّقًا على الآيات الكريمة السابقة: "وفي هذا دليل على أنه حينئذٍ نودي، ولم ينادَ قبل ذلك، ولما فيها من معنى: الظرف"[4].

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[5].

وأمثال ذلك من الآيات الكريمة التي فيها توقيت بعض أقوال الربّ تبارك وتعالى بزمنٍ معيّن[6].

٣- السور والآيات التي تنزل بعد واقعةٍ معيّنةٍ في زمنٍ معيّن، كحادثة الإفك التي نزل فيها قرآنٌ كريمٌ يُتلى إلى يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ لَا تَحۡسَبُوهُ شَرّٗا لَّكُمۖ بَلۡ هُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُم مَّا ٱكۡتَسَبَ مِنَ ٱلۡإِثۡمِۚ وَٱلَّذِي تَوَلَّىٰ كِبۡرَهُۥ مِنۡهُمۡ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۞ لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ ۞ لَّوۡلَا جَآءُو عَلَيۡهِ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَۚ فَإِذۡ لَمۡ يَأۡتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ۞ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ لَمَسَّكُمۡ فِي مَآ أَفَضۡتُمۡ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۞ إِذۡ تَلَقَّوۡنَهُۥ بِأَلۡسِنَتِكُمۡ وَتَقُولُونَ بِأَفۡوَاهِكُم مَّا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ وَتَحۡسَبُونَهُۥ هَيِّنٗا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٞ ۞ وَلَوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ قُلۡتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ ۞ يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُواْ لِمِثۡلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۞ وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۞ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ۞ وَلَا يَأۡتَلِ أُوْلُواْ ٱلۡفَضۡلِ مِنكُمۡ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤۡتُوٓاْ أُوْلِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ۞ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡغَٰفِلَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۞ يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۞ يَوۡمَئِذٖ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلۡحَقَّ وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ ۞ ٱلۡخَبِيثَٰتُ لِلۡخَبِيثِينَ

---

(١) سورة النمل، الآية: ٨.

(٢) سورة القصص، الآية: ٣٠.

(٣) سورة طه، الآية: ١١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٣١.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٦) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٣١.

﴿وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ ۖ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ۖ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾(1).

والمجادِلة التي جاءت تجادل النبي ﷺ في شأن زوجها، كما في قوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(2).

وكذلك الآيات الكريمة التي تنزل إجابةً على سؤالٍ معيّن، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾(3).

وقوله ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(4).

كلّ هذا يدلّ على أن الله تعالى يتكلّم متى شاء بما شاء كيف شاء، وأن القرآن الكريم نزل منجّمًا حسب النوازل والوقائع.

٤- قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾(5)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾(6).

فدلّت الآيتان على أن كلام الله تعالى محدَث.

وتفسير الحدوث هنا بحدوث الإنزال، أي: نزوله في ذلك الوقت، أو حدوث علم النبي ﷺ بالقرآن الكريم، وأن المحدَث غير القديم هو تفسير أئمّة أهل السنة والجماعة:

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل في ردّه على استدلال الجهمية بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ على أن القرآن الكريم مخلوق: "فوجدنا دلالة من قول الله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ إلى النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ كان لا يعلم فعلّمه الله، فلمّا علّمه الله كان ذلك

(1) سورة النور، الآيات: ١١-٢٦.

(2) سورة المجادلة، الآيات: ١-٤.

(3) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

(4) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(5) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

(6) سورة الشعراء، الآية: ٥.

محدَثًا إلى النبي ﷺ"[1].

وقال الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[2]: "يقول تعالى ذكره: ما يُحدث الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للناس، ويذكّرهم به ويعظهم إلّا استمعوه وهم يلعبون، لاهيةً قلوبهم"[3].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "عُلم أن الذكر منه محدَث، ومنه ما ليس بمحدَث؛ لأن النكرة إذا وُصفت ميّز بها بين الموصوف وغيره، كما لو قال: ما يأتينى من رجلٍ مسلمٍ إلّا أكرمته، وما أكل إلّا طعامًا حلالًا ونحو ذلك.

ويُعلم أن المحَدث في الآية ليس هو المخلوق الذي يقوله الجَهمي، ولكنه الذي أُنزل جديدًا؛ فإن الله كان يُنزّل القرآن شيئًا بعد شيء، فالمنزّل أولًا هو قديم بالنسبة إلى المنزّل آخرًا، وكلّ ما تقدّم على غيره فهو قديم في لغة العرب، كما قال: ﴿كَالْعُرْجُونِ[4] الْقَدِيمِ﴾[5]، وقال: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾[6]"[7].

وقال ابن كثير في تفسير المحدَث: "أي: جديد إنزاله"[8].

٥- قول النبي ﷺ من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه لّما صلّى بهم رسول الله عليه الصلاة والسلام صلاة الحديبية: «هَل تَدْرُونَ مَاذَا قَال رَبُّكُم؟ قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُه أَعلَم، قَال: أَصْبَحَ مِن عِبَادِي مُؤْمِنٌ وَكَافِرٌ»[9].

٦- قول النبي ﷺ في الحديث الذي رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: «إِذَا قَضَى اللهُ الامْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتْ المَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ، كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلى صَفْوَانٍ[10]، فَإِذَا ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ

---

(١) أحمد بن حنبل، الردّ على الزنادقة والجهمية، ٣١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

(٣) الطبري، جامع البيان، ١٧/ ٢.

(٤) العُرجُون: عود الكِباسة، أي: ألفافه من أغصانه. انظر: الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [عرجن]، ٣٢٩. أحمد بن محمد بن الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: فتحي بن أنور الدابلوي، ط١ (طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م)، ٣٤٩.

(٥) سورة يس، من الآية: ٣٩.

(٦) سورة يوسف، من الآية: ٩٥.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٢٢.

(٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٧٤.

(٩) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٨١٠، كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلّم، ١/ ٢٩٠. صحيح مسلم، ح ٧١، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال: مُطّرنا بالنوء، ١/ ٨٣.

(١٠) صَفْوَان: الحجر الأملس، وجمعه صفي، وقيل: هو جمع واحدة صفوانة. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [صفا]، ٣/ ٤١. ابن منظور، مرجع سابق، [صفا]، ١٤/ ٤٦٤.

رَبُّكُمْۖ﴾[1] قَالوا لِلَّذِي قَالَ: ﴿ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[2]»[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عقب إيراده لهذا الحديث: "يدلّ على أنه يتكلّم به حين يسمعونه، وذلك ينفي كونه أزليًا"[4].

٧- ما ورد من وصف الله تعالى بالسكوت، ممّا يدلّ على أنه سبحانه يتكلّم إذا شاء بما شاء، مثل: حديث سلمان الفارسي ﷺ والذي يقول فيه ﷺ: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنه»[5].

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على وصف الله تعالى بالسكوت إذا شاء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فثبت بالسنة والإجماع أن الله يُوصف بالسكوت"[6].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الدالّة على هذا الأصل العظيم، من أن الله تعالى يتكلّم بما شاء كيف شاء وقت ما شاء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمقصود هنا: أن القرآن يدلّ على هذا الأصل في أكثر من مئة موضع، وأمّا الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب"[7].

ب) الأدلّة العقلية:

إن من الأدلّة العقلية على إثبات كون كلام الله تعالى صفة ذات وفعل يعود إلى مشيئته واختياره: أن ذلك أكمل في حقّه تبارك وتعالى من كون كلامه أزليًا قديمًا لا يعود إلى مشيئته واختياره؛ فإن ذلك ممّا ينافي المُلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والكلام صفة كمال، فإن من يتكلّم أكمل ممّن لا يتكلّم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممّن لا يعلم ولا يقدر، والذي يتكلّم بمشيئته وقدرته أكمل ممّن لا يتكلّم بمشيئته وقدرته، وأكمل ممّن تكلّم بغير مشيئته وقدرته ...

---

(١) سورة سبأ، من الآية: ٢٣.

(٢) سورة سبأ، من الآية: ٢٣.

(٣) صحيح البخاري، ح ٤٥٢٢، كتاب التوحيد، باب ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ...﴾، ٤/ ١٨٠٤.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٣٤.

(٥) سنن الترمذي، ح ١٧٢٦، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، ٤/ ٢٢٠. وقال: "هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعًا إلّا من هذا الوجه". سنن ابن ماجه، ح ٣٣٦٧، كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، ٢/ ١١١٧. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٧١١٥، ٤/ ١٢٩. وقال: "هذا حديث صحيح". وحسّنه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٢/ ٢٦٨. صحيح سنن ابن ماجه، ٣/ ١٤١.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٧٩.

(٧) المرجع السابق، ٦/ ٢٣٣.

فإثبات كلامٍ يقوم بذات المتكلّم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوّره ... ولا أحد من العقلاء يتصوّر كلامًا يقوم بذات المتكلّم بدون مشيئته وقدرته"(١).

وفي موضعٍ آخر يقول: "وإذا كان الملِك هو الآمر الناهي المطاع، فإن كان يأمر وينهى بمشيئته، كان أمره ونهيه من الصفات الاختيارية ... وإن كان لا يأمر وينهى بمشيئته، بل أمره لازم له حاصل بغير مشيئته ولا قدرته، لم يكن هذا مالكًا"(٢).

رابعًا: ما يتعلّق بوحدة كلام الله تعالى:

إن ما ذهب إليه الإيجي متابعًا فيه الأشاعرة من أن كلام الله معنى واحد لا يتعدّد، وأن له صفات متعدّدة، هي: الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء، وأن هذه الأمور مجرّد تعلّقات لا حقيقة لها، قول باطل لا يمكن أن يُتصوّر صدوره من عاقلٍ يفهم ويعي ما يتلفّظ به.

وللردّ عليه يقال:

١- "إن مجرّد تصوّر هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده، كما اتّفق على ذلك سائر العقلاء؛ فإن أظهر المعارف للمخلوق أن الأمر ليس هو الخبر، وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحجّ، وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم"(٣).

فمعنى الصلاة ليس هو معنى الزكاة، ومعناهما ليس هو معنى الصوم أو الحجّ، كما أن معنى التوراة غير معنى القرآن الكريم، ولم ينزل على محمد ﷺ تحريم السبت، ولا الأمر بقتل عبّاد العجل، ممّا يدلّ على أن كلام الله تعالى ليس معنىً واحدًا.

وإذا عُبّر عن القرآن الكريم بالعبرية لم يكن هو التوراة، وإذا عُرّبت التوراة لم تكن هي القرآن الكريم، وآية الكرسي ليست هي آية الدّين(٤).

٢- إن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى، فهل سمعه كلّه أو بعضه؟.

فإن قيل: سمعه كلّه كان هذا باطلًا؛ إذ مؤدّاه الإحاطة بجميع كلام الله تعالى وعلمه من الأزل إلى الأبد، وفي ذلك ادّعاء مشاركته سبحانه في علم الغيب، وهذا كفر بالاتّفاق.

كما أن فيه ردًّا لقول الله ﷻ: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾(٥)، فبيّن تعالى أن الرسل عليهم السلام لا يعلمون ما في نفسه المقدّسة.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) المرجع السابق، ٦/ ٢٦٢.

(٣) المرجع السابق، ٥/ ٢١٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٦٧. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٢٢.

(٥) سورة المائدة، من الآية: ١١٦.

وإن قيل: سمع بعضه وفهم ذلك، فقد عاد إلى التبعيض والتجزّؤ، وهذا هو المطلوب[1].

٣- إن القائلين: بالكلام النفسي يقولون: بتعدّد الصفات، وأن العلم غير الإرادة، وهما غير الكلام، وهكذا، فلماذا لا يجوّزون تعدّد معاني كلام الله تعالى كتعدّد الصفات؟ فإمّا أن يقولوا: باتّحاد معاني الصفات في معنى واحد حتى لا يقولوا: بالتجزّؤ في الذات كما قالوا ذلك في الكلام.

وإمّا أن يقولوا: بالتجزّؤ والتعدّد في معنى الكلام، وجعله حقائق متنوّعة كتنوّع الصفات، وأن ذلك غير قادح في التوحيد[2].

٤-إن نصوص الشرع وردت بما يدلّ على إثبات التعدّد في كلام الله تعالى.

ومنها:

أ) الآيات القرآنية المصرّحة بأن لله تعالى كلمات، كقوله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[4]، وقوله جلّ شأنه: ﴿وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾[5].

ب) الأحاديث النبوية المصرّحة بأن لله تعالى كلمات، مثل: قوله ﷺ فيما روته عنه خولة بنت حكيم رضي الله عنها: «مَن نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَال: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ، لَم يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتّى يَرْتَحِلَ مِن مَنْزِلِهِ ذَلِك»[6].

وقد يُستدلّ على ذلك أيضًا بالحديث الذي جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ يَقْرَأْ ثُلُثَ الْقُرْآنِ، قَالَ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[7] تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»[8].

ويُفهم من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه:

تجزّأ القرآن إلى ثلاثة أجزاء، حيث جعل النبي عليه الصلاة والسلام سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن.

٥- ما ورد من تفاضل كلام الله تعالى بعضه على بعض، وهذا يدلّ على أنه ليس معنًى واحدًا؛ فالقرآن الكريم أفضل كتب الله ﷻ المنزّلة، وبعض سوره وآياته أفضل من بعض.

---

(١) انظر: السجزي، مرجع سابق، ١١٤. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٩٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢١١. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٢٢-١٢٣.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ١١٥.

(٤) سورة لقمان، من الآية: ٢٧.

(٥) سورة الأنفال، من الآية: ٧.

(٦) صحيح مسلم، ح ٢٧٨٠، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في التعوّذ من سوء القضاء ودرك الشقاء، ٤/ ٢٠٨٠.

(٧) سورة الإخلاص، الآية: ١.

(٨) صحيح مسلم، ح ٨١١، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، ١/ ٤٧٨.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فلا يُنقل عن أحدٍ من السلف والأئمّة أنه أنكر فضل كلام الله بعضه على بعض، لا في نفسه ولا في لوازمه ومتعلّقاته"[1].

ومن النصوص الشرعية المثبتة للتفاضل من الكتاب العزيز:

أ) قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[2].

قال الطبري في تفسير هذه الآية: "يقول تعالى ذكره: الله نزّل أحسن الحديث، كتابًا يعني به: القرآن، متشابهًا، يقول: يشبه بعضه بعضًا، لا اختلاف فيه ولا تضادّ"[3].

فأخبر الله سبحانه أن القرآن الكريم أحسن الحديث، وهو أحسن من سائر الأحاديث المنزّلة من عنده تعالى، ومن غير المنزّلة كذلك[4].

ب) قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[5].

قال البغوي: "يعني: القرآن، والقرآن كلّه حسن، ومعنى الآية: ... التزموا طاعته، واجتنبوا معصيته، فإن في القرآن ذكر القبيح لتجتنبه، وذكر الأدون لئلا يرغّب فيه، وذكر الأحسن لتؤثره"[6].

فالمنزّل من الربّ تعالى فيه حسن، وفيه أحسن، فدلّ ذلك على التفاضل.

وممّا يدلّ على إثبات التفاضل من النصوص الشرعية من السنة النبوية حديث أبي سعيد بن المعلّى ﷺ قال: «كُنتُ أُصلِّي فِي المَسْجِدِ، فدَعَانِي رَسُول اللهّ ﷺ فَلَم أُجِبهُ، فَقُلتُ: يَا رَسُولَ اللهّ، إِنِّي كُنتُ أُصلِّي. فَقَال: أَلَمْ يَقُلْ الله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[7]، ثُمّ قَال لِي: لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّوَرِ فِي الْقُرْآنِ قَبل أَنْ تَخْرُجَ مِن الْمَسْجِدِ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلتُ لَه: أَلَمْ تَقُل لَأُعْلمَنّك سُورةً هِيَ أَعظُم سُورةٍ فِي القُرآن؟ قَال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[8] هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الّذِي أُوتِيتُهُ»[9].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٧٣-٧٤.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٢٣/ ٢١٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ١١.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٥٥.

(٦) البغوي، معالم التنزيل، ٤/ ٨٥.

(٧) سورة الأنفال، من الآية: ٢٤.

(٨) سورة الفاتحة، الآية: ٢.

(٩) صحيح البخاري، ح ٤٢٠٤، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، ٤/ ١٦٢٣.

والسور والآيات التي يخبر الله تعالى بها عن نفسه، ويذكر فيها أسماءه وصفاته أفضل من السور التي يخبر فيها عن الخلق وأحوالهم[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصواب الذي عليه جمهور السلف والأئمّة: أن بعض كلام الله أفضل من بعض، كما دلّ على ذلك الشرع والعقل"[2].

٦- ما ورد في النصوص الشرعية ممّا يدلّ على أن كلام الله تعالى يلحقه التعاقب، كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في حجّة الوداع: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ، ثُمّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[3]»[4].

فبيّن أن الله تعالى بدأ بذكر الصفا[5].

فكيف يقال بعد كلّ هذه النصوص الشرعية: إن كلام الله تعالى معنًى واحدٌ؟!.

وقد اعترف أئمّة الأشاعرة بعجزهم عن الجواب عن هذا الإشكال:

قال الآمدي: "والحقّ أن ما أوردوه من الإشكال على القول: باتّحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلّقات والمتعلّقات مُشكل، وعسى أن يكون عند غيري حلّه"[6].

وقال العزّ بن عبد السلام[7] لمّا سُئل عن مسألة القرآن: كيف يُعقل شيء واحد، هو أمر ونهي وخبر واستخبار؟: "ما هذا بأول إشكالٍ ورد على المذهب الأشعري"[8].

خامسًا: ما يتعلّق بالقول بخلق القرآن الكريم:

إن ما ذهب إليه الإيجي من القول: بخلق القرآن الكريم هو قول المعتزلة، وهو مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة؛ فإن مذهبهم أن القرآن الكريم كلام الله تعالى منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود[9]، تكلّم به حقيقة، ومن قال: بأنه مخلوق فهو كافر.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٥.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٢٧٢.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ١٥٨.

(٤) صحيح مسلم، ح ١٢١٨، كتاب الحجّ، باب حجّة النبي ﷺ، ٢/ ٨٨٨.

(٥) انظر: السجزي، مرجع سابق، ١٦٨.

(٦) الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ٤٠٠.

(٧) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، أبو محمد، الشهير بالعزّ الحنفي، سلطان العلماء، تفقّه على فخر الدين بن عساكر، ودرّس وأفتى وصنّف، وبرع في المذهب الأشعري، وقصده الطلبة من سائر البلاد، تولّى القضاء بمصر مدّة من الزمان، من مؤلّفاته: (القواعد الكبرى والصغرى)، و(مجاز القرآن)، توفي سنة ٦٦٠هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٢/ ١٠٩-١١١. الداودي، مرجع سابق، ٢٤٢.

(٨) نقلًا عن: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٣١٠.

(٩) سيأتي بيان المقصود بهذه العبارة.

وقد دلّ على ذلك الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- أن الله تعالى فرّق في كتابه بين الخلق والأمر، ولا شكّ أن القرآن الكريم من أمره سبحانه، كما قال جلّ شأنه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[(١)].

فالله تعالى فرّق في هذه الآية بين الأمر والخلق؛ إذ فصل بين الأمر والخلق بالواو، وهي حرف عطف، والعطف يقتضي التغاير، ولو كان أمره مخلوقًا لكان كأنه قال: ألا له الخلق والخلق، وهذا تكرار من كلام الله تعالى لا فائدة فيه، ويتنزّه القرآن الكريم عنه، فينبغي أن يُحمل على فائدةٍ متجدّدة.

وهذه الآية احتجّ بها إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل على أن القرآن الكريم ليس بمخلوق، حيث قال: "فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾، لم يبق شيء مخلوق إلّا كان داخلًا في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق، فقال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾، فأمره هو قوله: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أن يكون قوله: خلقًا"[(٢)].

٢- أن الله تعالى فرّق بين علمه وخلقه، وذلك في قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾[(٣)].

فالقرآن الكريم علم الله تعالى، والإنسان خلقه، وعلمه سبحانه غير مخلوق وهو القرآن الكريم؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[(٤)]، ويقول ﷻ كذلك: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[(٥)].

فسمّى الله تعالى القرآن الكريم: علمًا؛ إذ هو الذي جاءه ﷺ من ربّه، وهو الذي علّمه تعالى لرسوله عليه الصلاة والسلام.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "فالقرآن من علم الله ﷻ، وفي هذه الآيات دليل على أن

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٢) أحمد بن حنبل، الردّ على الزنادقة والجهمية، ٢٥.

(٣) سورة الرحمن، الآيات: ١-٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٢٠.

(٥) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

الذي جاءه ﷺ من العلم هو القرآن؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[1].

وقد روي عن غير واحدٍ ممّن مضى من سلفنا ﷺ أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله ﷻ وليس بمخلوق، وهو الذي أذهب إليه"[2].

وقد ترجم البخاري بابًا في كتاب التوحيد من صحيحه بعنوان: "باب قول الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾[3]"[4].

ومراد البخاري بهذه الترجمة:

أن يبيّن أن القرآن الكريم من علم الله تعالى وصفة له، فليس مخلوقًا، فكأنه يقول: هو من علمه.

٣-أن أفضل ذكر لله تعالى يكون بكلامه الذي هو صفة من صفاته، فلو كان كلامه سبحانه من جملة مخلوقاته لم يورث ذكره طمأنينة القلب.

يقول ابن القيّم: "ومن أفضل ذكرِه ذكرُه بكلامه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا[5] وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾[6]، فذكره هنا: كلامه الذي أنزله على رسوله ﷺ، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[7]"[8].

٤-أن كلمات الله تعالى لا نهاية لقدرها ولا لصفتها ولا لعددها، ولو كان كلامه مخلوقًا لكان لقدره وصفته وعدده نهاية.

يقول ابن القيّم: "فإن مداد كلماته سبحانه وتعالى لا نهاية لقدره ولا لصفته ولا لعدده، قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[9]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[10].

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ١٢٠.

(٢) أخرجه عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، ط١ (الدمام: دار ابن القيّم، ١٤٠٦هـ)، رقم ١٠٧، ١٠٨، ١/ ١٣٩.

(٣) سورة النساء، من الآية: ١٦٦.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ٦/ ٢٧٢١.

(٥) ضَنكًا: الضنك الشدّة وضيق العيش، وكلّ ما ضاق فهو ضنك. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [ضنك]، ١٠/ ٢٥. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [ضنك]، ٢٩٩.

(٦) سورة طه، الآية: ١٢٤.

(٧) سورة الرعد، الآية: ٢٨.

(٨) محمد بن قيّم الجوزية، جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط٢ (الكويت: دار العروبة، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م)، ٤٥١.

(٩) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(١٠) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

ومعنى هذا:

أنه لو فُرض البحر مدادًا، وبعده سبعة أبحر تمدّه كلّها مدادًا، وجميع أشجار الأرض أقلامًا، وهو ما قام منها على ساقٍ من النبات والأشجار المثمرة وغير المثمرة، وتستمدّ بذلك المداد، لفنيت البحار والأقلام، وكلمات الربّ لا تفنى ولا تنفد، فسبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته.

فأين هذا من وصف من يصفه بأنه ما تكلّم ولا يتكلّم، ولا يقوم به كلام أصلًا، وقول من وصف كلامه بأنه معنًى واحد لا ينقضي ولا يتجزّأ، ولا له بعض ولا كلّ، ولا هو سور وآيات، ولا حروف وكلمات"[(١)].

وهذا إخبار بأن كلمات الربّ تبارك وتعالى لا تفنى ولا تنفد، ويرجع ذلك إلى سببين:

السبب الأول: أن كلمات الربّ تبارك وتعالى غير مخلوقة، ويستحيل أن يفنى غير مخلوق بالمخلوق، يقول ابن القيّم: "ولا تنفد كلماته ولا تبدّل، ولو أن البحر يمدّه من بعده سبعة أبحرٍ مدادًا، وأشجار الأرض أقلامًا، فكتب بذلك المداد وبتلك الأقلام؛ لنفد المداد وفنيت الأقلام، ولم تنفد كلماته إذ هي غير مخلوقة، ويستحيل أن يفنى غير مخلوق بالمخلوق، ولو كان كلامه مخلوقًا كما قاله من لم يقدره حقّ قدره، ولا أثنى عليه بما هو أهله، لكان أحقّ بالفناء من هذا المداد وهذه الأقلام؛ لأنه إذا كان مخلوقًا فهو نوع من أنواع مخلوقاته، ولا يحتمل المخلوق إفناء هذا المداد وهذه الأقلام، وهو باقٍ غير فان"[(٢)].

السبب الثاني: أن كلمات الربّ تبارك وتعالى لا بداية لها ولا نهاية، يقول ابن القيّم: "لو أن البحر يمدّه من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلّها أقلام يكتب بها كلام الله، لنفدت الأبحر والأقلام ولم تنفد كلمات الله؛ لأنها لا بداية لها ولا نهاية لها، والأبحر والأقلام متناهية"[(٣)].

ب) دلالة السنة النبوية:

وممّا يدلّ على ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ كان يعوّذ الحسن والحسين رضي الله عنهما بقوله: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ، مِن كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ[(٤)]، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ

---

(١) محمد بن قيّم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، ط٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٣هـ)، ٣٧-٣٨.

(٢) ابن القيّم، طريق الهجرتين، ٢١٣.

(٣) محمد بن قيّم الجوزية، عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق: زكريا بن علي يوسف، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١٩٧.

(٤) هَامّة: ما كان من خشاش الأرض ودوابها المؤذية، نحو: العقارب وما أشبهها، والجمع: هوام، وسُمّيت بذلك؛ لأنها تهمّ أن تدبّ. انظر: القاسم بن سلّام الهروي، غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد المعيد خان، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٦هـ)، ٣/ ١٣٠. الأزهري، مرجع سابق، [هم]، ٥/ ٢٤٨.

لَامَّةٍ[1]»[2].

فالاستعاذة بكلمات الله تعالى مشروعة، وهذا يدلّ على أنها غير مخلوقة؛ لأنه لا يستعاذ بمخلوق.

ج) دلالة الإجماع:

حكى غير واحدٍ من أهل العلم أن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق، ومنهم:

الآجرّي إذ يقول: "اعلموا رحمنا الله وإياكم أن قول المسلمين الذين لم يُزغ قلوبهم عن الحقّ، ووُفّقوا للرشاد قديمًا وحديثًا: أن القرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق؛ لأن القرآن من علم الله، وعلم الله لا يكون مخلوقًا، تعالى الله عن ذلك، دلّ على ذلك القرآن والسنة، وقول الصحابة رضي الله عنهم وقول أئمّة المسلمين، لا ينكر هذا إلّا جَهمي خبيث"[3].

وقال أبو نُعيم الأصبهاني: "طريقتنا طريقة السلف المتّبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمّة، وممّا اعتقدوه ... أن القرآن كلام الله، وكذلك سائر كتبه المنزّلة، كلامه غير مخلوق، وأن القرآن في جميع الجهات مقروءًا ومتلوًّا، ومحفوظًا ومسموعًا، ومكتوبًا وملفوظًا كلام الله حقيقة، لا حكاية ولا ترجمة، وأنه بألفاظنا كلام الله غير مخلوق"[4].

وقال البغوي: "وقد مضى سلف هذه الأمّة وعلماء السنة على أن القرآن كلام الله ووحيه، ليس بخالقٍ ولا مخلوق، والقول: بخلق القرآن ضلالة وبدعة، لم يتكلّم بها أحد في عهد الصحابة والتابعين رحمهم الله"[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "واتّفق سلف الأمّة وأئمّتها على أن كلام الله منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، ومعنى قولهم: منه بدأ، أي: هو المتكلّم به لم يخلقه في غيره، كما قالت الجَهمية من المعتزلة وغيرهم: إنه بدأ من بعض المخلوقات، وأنه سبحانه لم يقم به كلام ...

ومعنى قول السلف إليه يعود: ما جاء في الآثار: "إن القرآن يُسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه

---

(١) لَامَّة: من أَلَمّ يلمّ إذا اعتاده، والقياس أن يقال: ملمّة، إلّا أن أهل اللغة أرادوا أنها ذات لَمَم. انظر: القاسم بن سلّام، غريب الحديث، ٣/ ١٣٠. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط١ (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ)، ٣/ ٦٧٣.

(٢) صحيح البخاري، ح ٣١٩١، كتاب الأنبياء، باب: ﴿يَزِفُّونَ﴾، ٣/ ١٢٣٣.

(٣) الآجرّي، مرجع سابق، ١/ ٤٨٩.

(٤) نقلًا عن: محمد بن أحمد الذهبي، العلوّ للعليّ الغفّار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط١ (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، ٢٤٣.

(٥) الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد بن زهير الشاويش، ط٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م)، ١/ ١٨٦.

حرف، ولا في القلوب منه آية"[1][2].

أمّا حصر الإيجي لدلائل النبوّة في المعجزات، فسيأتي بإذن الله تعالى تفصيل هذه المسألة في الفصل المتعلّق بآرائه في النبوّات.

وممّا لا شكّ فيه:

أن القول الذي يجب على المسلم أن يدين الله تعالى به هو ما دلّت عليه النصوص الشرعية من إثبات صفة الكلام لله تعالى، فالله تبارك وتعالى متكلّم، وكلامه بحرفٍ وصوتٍ ونداءٍ يعود إلى مشيئته واختياره.

وكلامه سبحانه أحسن الكلام، لا يشبه كلام المخلوقين، كما أن صوته لا يشبه أصواتهم.

كما أن كلامه يتعدّد ويتفاضل، فبعضه أفضل من بعض، وهو كذلك يتعاقب، وكلماته لا نهاية لها.

والقرآن الكريم كلام الله تعالى على الحقيقة لا كلام غيره، منه بدأ وإليه يعود، وهو منزّل غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فقد كفر كما ذهب أهل السنة والجماعة، وهذا هو المسلك الحقّ، وما خالفه باطل، لا دليل عليه، ولا حجّة لأصحابه فيه.



---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٢٠-٢١.

(٢) انظر للمزيد من الأقوال: ابن أبي زَمَنِين، رياض الجنة، ٨٢. اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٢/ ٣١٠-٣١٢. الصابوني، مرجع سابق، ١٦٥. أحمد بن الحسين البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد بن عصام الكاتب، ط١ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠١هـ)، ١٠٧. ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ١٠٢-١٠٤.

المطلب السابع:
الصفات التي اُختلف فيها عند الإيجي

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

في بداية هذا المطلب لا بدّ من الإشارة إلى الخلاف الذي ذكره الإيجي فيما يتعلّق ببقية صفات الله تعالى، والذي عبّر عنه بالسؤال الآتي: هل لله تعالى صفة غير الصفات العقلية السبع؟.

فذكر أن بعض الأشاعرة منعوا ذلك، واقتصروا على إثبات الصفات السبع، واستدلّوا بأدلّة منها:

الدليل الأول: أنه لم يرد دليل على وجود صفات لله تعالى وراء الصفات السبع، وكلّ ما لا دليل عليه يجب نفيه.

الدليل الثاني: أنه تمّ التكليف بكمال المعرفة، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات، فلو كانت هناك صفة أخرى لتمّت معرفتها، واللازم منتفٍ بالضرورة.

وقد أشار الإيجي إلى ضعف الدليل الأول(١).

وأمّا الثاني فقد ردّه بمنعه حيث قال: "والجواب: منع التكليف بكمال معرفته؛ إذ هو بقدر وسعنا، أو يعرفه بعض دون بعض، ولا يمتنع كثرة الهالكين"(٢).

ويظهر من اعتراض الإيجي على الدليلين السابقَين أنه يذهب إلى قول الأشاعرة الذين يثبتون للذات الإلهية صفاتٍ أخرى(٣).

ثم أخذ الإيجي ببحث بعض الصفات العقلية المختلف فيها، وأبدى رأيه بها قبولًا وردًّا، وهذه الصفات ثلاث، وهي: البقاء، والقِدم، والتكوين.

وفيما يأتي حديثه عن كلّ واحدةٍ منها:

١ - صفة البقاء:

تناول الإيجي هذه الصفة من خلال مسألة زيادة الصفات على الذات، إذ بدأ عرضه لصفة البقاء بذكر رأي مثبتيها وأدلّتهم عليها، ثم أعقبه برأي الأكثرين النافين لزيادة هذه الصفة على الذات، وأجاب عن أدلّة كلا الفريقين بشكلٍ موجز، ثم قام بالتنبيه على تحقيق معنى البقاء.

وهذا نصّ كلامه: "البقاء: أثبته الشيخ(٤) صفةً زائدةً على الوجود؛ إذ الوجود متحقّق دونه، كما في

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٩٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن فورك، مرجع سابق، ٤٣.

أول الحدوث.

وأُجيب عنه: بأنه منقوض بالحدوث، فإنه غير الوجود؛ لتحقّق الوجود بعد الحدوث، فلو دلّ ذلك على كونه زائدًا لكان الحدوث زائدًا، ولزم التسلسل"[1].

هذا بخصوص مذهب أبي الحسن الأشعري.

ثم قال الإيجي: "ونفاه القاضي أبو بكر[2]، والإمامان: إمام الحرمين[3] والإمام الرازي[4]، وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني؛ لوجهين:

الأول: لو كان زائدًا لكان له بقاء ويتسلسل.

والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء.

الثاني: لو احتاج إلى الذات لزم الدور، وإلّا لكان الذات محتاجًا إليه، وكان هو مستغنيًا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات.

والجواب: منع احتياج الذات إليه، وإن اتّفق تحقّقهما معًا"[5].

وقال الإيجي في التنبيه على تحقيق معنى البقاء: "إثبات البقاء قد يُفسّر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه معنى يعلّل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين: ينفي الأول، والثاني: الثاني"[6].

ويظهر من النصّ السابق:

أن الإيجي يميل إلى رأي الأشاعرة النافين لزيادة صفة البقاء على الذات.

٢- صفة القِدم:

وتناولها الإيجي أيضًا من خلال زيادتها على الذات، حيث قال: "الثانية: القِدم وأحاله الجمهور، متّفقين على أنه قديم بنفسه لا بقِدمٍ زائد، وأثبته ابن سعيد، ودليله ما مرّ في البقاء بإبطاله، ويخصّه أنه إن أراد به: أنه لا أول له فسلبي، أو أنه صفة لأجلها لا يختّص بحيّزٍ كما فسّره الشيخ أبو إسحاق الإسفرائيني فكذلك، أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير، هذا منضمّ إلى ما سبق من أنه اعتباري"[7].

(١) الإيجي، المواقف، ٢٩٦.
(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٦٣.
(٣) انظر: الجويني، مرجع سابق، ١٣٩.
(٤) انظر: الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٢٦.
(٥) الإيجي، المواقف، ٢٩٦-٢٩٧.
(٦) المرجع السابق، ٢٩٧.
(٧) المرجع السابق.

ويتّضح من النصّ السابق:

أن الإيجي لا يرى زيادة صفة القِدم على الذات؛ لأنه أبطل دليل ابن كُلّاب الذي ذهب إلى زيادتها.

٣- صفة التكوين:

هذه الصفة من الصفات التي حقّق الإيجي نفي مغايرتها للقدرة، وحقّق مرجعها إليها وإلى صفة الإرادة، وكونها أثرًا من آثار القدرة، حيث تحدّث عن مذهب أتباع الماتريدي من الحنفية، وميلهم لإثبات صفة التكوين، وأنها غير القدرة، ودليلهم المتمثّل في اعتبار الصحّة أثرًا للقدرة، وهي لا تستلزم الكون.

وهذا نصّ كلامه: "التكوين: أثبته الحنفية(١)، قالوا: وأنه غير القدرة؛ لأن القدرة أثرها الصحّة، والصحّة لا تستلزم الكون"(٢).

وقد ردّ الإيجي هذا الدليل موضّحًا أن أثر القدرة هو الكون، فقال: "الجواب: أن الصحّة هي الإمكان، وأنه للممكن ذاتي، فلا يصلح أثرًا للقدرة، بل به تعلّل المقدورية، فيقال: هذا مقدور؛ لأنه ممكن، وذلك غير مقدور؛ لأنه واجب أو ممتنع"(٣).

ثم أورد اعتراضًا وأجاب عنه بقوله: "فإن قيل: المراد صحّة الفعل لا صحّة المفعول في نفسه، فإن القدرة: هي الصفة التي باعتبارها يصحّ من الفاعل طرفا الفعل والترك، فلا يحصل بها أحدهما بعينه.

قلنا: كلّ منهما يصلح أثرًا لها، وإنما يحتاج صدور أحدهما إلى مخصّصٍ وهو الإرادة، ولا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة"(٤).

ويظهر من النصّ السابق:

أن الإيجي يرى أن التكوين عين صفة القدرة ولا يختلف عنها، وأنه يستغنى به للإيجاد والإخراج من العدم بعد تخصيص الإرادة.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

ما ذهب إليه الإيجي من أن صفات الله تعالى الثبوتية غير منحصرةٍ في الصفات السبع هو الرأي الحقّ والقول الصواب، وهو مذهب أهل السنة والجماعة؛ إذ دلّت النصوص الشرعية من الكتاب العزيز

(١) انظر: محمد بن أشرف السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد بن عبد الرحمن الشريف، ط [بدون] (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٣٥٠-٣٥١. عبد الرحيم بن علي شيخ زاده، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، ط١ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ)، ٨.

(٢) الإيجي، المواقف، ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) المرجع السابق، ٢٩٩.

(٤) المرجع السابق.

والسنة النبوية على ثبوت صفاتٍ أخرى لله تعالى، كصفات: المجيء والإتيان والاستواء، والوجه واليدين والعينين، والقَدم والأصابع، وغيرها من الصفات الخبرية التي دلّ عليها السمع، والتي عطّلها الإيجي، كما سيأتي النقل عنه في موضعه.

وقد أحسن الإيجي في ردّ أدلة قاصري الصفات على الصفات السبع، وبيّن تهافتها، عندما ضعّف دليلهم الأول الذي زعموا فيه أنه لم يرد دليل على وجود صفاتٍ أخرى لله تعالى غير الصفات السبع، فيجب نفيها.

ومنع دليلهم الثاني القائل: بأنه تمّ التكليف بكمال المعرفة، فلو كانت هناك صفات أخرى غير الصفات السبع لتمّت معرفتها.

وفيما يأتي التعليق على آراء الإيجي في صفات: البقاء والقِدم والتكوين:

١ - صفة البقاء:

صفة البقاء من الصفات الثابتة لله تعالى كما دلّ على ذلك الكتاب العزيز في قوله ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[(١)].

وقد فسّر ابن كثير هذه الآية بقوله: "فهو تعالى وحده الذي لا يموت والجنّ والإنس يموتون، وكذلك الملائكة وحملة العرش، وينفرد الواحد الأحد القهّار بالديمومة والبقاء؛ فيكون آخرًا كما كان أولًا"[(٢)].

ولا خلاف بين المتكلّمين في بقاء الله تعالى وديمومته وأبديته، ولكن خلافهم في زيادة هذه الصفة على الذات.

وضعف دليل من أثبت الزيادة كأبي الحسن الأشعري؛ فلتفريقه بين الوجود والبقاء؛ إذ الوجود عنده متحقّق دون البقاء، كما في أول الحدوث، ثم تتجدّد بعده صفة البقاء.

وقد نقض الإيجي هذا الدليل بالحدوث، فإنه مغاير للوجود؛ لتحقّق الوجود بعد الحدوث، يعني: أن البقاء حصل بعد ما لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان؛ لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الأشعري لا مسبوقية الوجود به، فلو دلّ ذلك على أن البقاء أمر وجودي زائد لكان الحدوث أمرًا وجوديًّا زائدًا أيضًا؛ وذلك لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود، فيحتاج الحدوث إلى حدوثٍ آخر، وهكذا يتسلسل، وهو محال[(٣)].

---

(١) سورة الرحمن، الآيات: ٢٦-٢٧.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٤٣٥.

(٣) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٢٠.

أمّا أدلّة النافين للزيادة:

فالدليل الأول: يفيد أن البقاء لو لم يكن باقيًا لم يكن الوجود باقيًا؛ لأن كونه باقيًا إنما هو بواسطة البقاء المفروض زواله، وحينئذٍ تتسلسل البقاءات المترتّبة الموجودة معًا.

وقد ردّ الإيجي على هذا الدليل: بأن ما تكرّر نوعه لا تسلسل فيه.

والدليل الثاني: يقرّر أن البقاء لو احتاج إلى الذات للزم الدور؛ لأن الذات محتاجة إلى البقاء أيضًا، وإلّا لو لم يحتجِ البقاء إلى الذات لكانت الذات محتاجةً إليه، وكان هو مستغنيًا عنها، فكان البقاء هو الواجب دون الذات.

وقد منعه الإيجي بعدم احتياج الذات إليه[(١)].

كما نبّه الإيجي إلى تحقيق معنى البقاء، حيث أشار إلى "أن المثبتين للبقاء يفسّرونه تارَةً: باستمرار الوجود، ويدّعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات، وأخرى: بأنه معنًى يعلّل به الوجود في الزمان الثاني.

وأول الوجهين للنافين: ينفي المعنى الأول من معنى البقاء؛ لأن الاستمرار إذا لم يكن باقيًا لم يكن الوجود مستمرًّا، ولا ينفي الثاني؛ لأن البقاء إذا كان أمرًا يعلّل به الوجود في الزمان الثاني، لا يلزم أن يكون له بقاء آخر.

والوجه الثاني: ينفي المعنى الثاني دون الأول؛ إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدًا على الذات، احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار، فلا يلزم الدور"[(٢)].

والحقيقة:

أن الأشاعرة -بمن فيهم الإيجي- القائلين بنفي زيادة صفة البقاء على الذات على باطلٍ محض، فالبقاء ليس هو الوجود؛ إذ إن البقاء أخصّ من الوجود وأكمل منه، بينما الوجود أعمّ من البقاء، وذلك لأن البقاء استمرار الوجود، وهو الوجود المستمر الأبدي الذي لا نهاية له، فهو وجود مقيّد بالدوام والاستمرار والأبدية، وهذا المعنى زائد على مفهوم مطلق الوجود دون شكّ.

فوجود الله تعالى أزلي وأبدي، والأزلي ما لم يزل، والأبدي ما لا يزال، وليس كذلك وجود خلقه، كما أنه الموصوف بالبقاء والدوام الذي لا يستولي عليه الفناء، فالله ﷻ إذًا متّصف بالوجود والبقاء معًا[(٣)].

---

(١) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٢٠-١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ٨/ ١٢٢-١٢٣.

(٣) انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة، ١/ ١٤٠. الشمس السلفي الأفغاني، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، ط٢ (الطائف: مكتبة الصدّيق، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ٢/ ٥٠٢-٥٠٣.

٢- صفة القِدم:

ذهب ابن كُلّاب إلى زيادة صفة القِدم على الذات، وأن لله تعالى صفةً هي القِدم يكون بها قديمًا، بخلاف جمهور المتكلّمين -بمن فيهم الإيجي- الذين أحالوها، فهم متّفقون على أن الله سبحانه قديم بنفسه لا بقِدمٍ زائد.

وبيّن الإيجي أن دليل ابن كُلّاب وإبطاله كما مرّ في صفة البقاء من أن القِدم أمر اعتباري لا معنًى وجودي؛ إذ لو كان وجوديًّا لتسلسل.

ويضاف إلى ذلك:

بأنه لو أراد: أنه لا أول له فسلبي، فلا يُتصوّر كونه وجوديًّا، أو أنه: صفة لأجلها لا يختصّ الله سبحانه وتعالى بحيّزٍ كما فسّره الإسفرائيني، فكذلك يكون القِدم أمرًا سلبيًّا؛ إذ مرجعه حينئذٍ إلى وجوده لا في حيّز، أو إن أراد ابن كُلّاب: غيرهما من المعاني، فعليه تصوير ذلك المراد أولًا، ثم التحقيق بإقامة الدليل عليه ثانيًا.

والصحيح:

أنه لم يرد في النصوص الشرعية من الكتاب العزيز أو السنة النبوية اسم: القديم أو الوصف بالقدِم، بل هو من الألفاظ التي استعملها المتكلّمون؛ ليثبتوا به وجود الله تعالى قبل كلّ شيء، وهذا اللفظ لا يدلّ على المعنى الذي أرادوه منه، لأن القديم يُقصد به في اللغة: المتقدّم على غيره، وإن كان مسبوقًا بالعدم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا كون القديم الأزلي واحدًا، فهذا اللفظ لا يوجد لا في كتاب الله ولا في سنة نبيه، بل ولا جاء اسم القديم في أسماء الله تعالى"[1].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي: "وقد أدخل المتكلّمون في أسماء الله تعالى القديم، وليس هو من الأسماء الحسنى؛ فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن: هو المتقدّم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد.

ولم يستعملوا هذا الاسم إلّا في المتقدّم على غيره لا فيما لم يسبقه عدم، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾[2]، والعرجون القديم الذي يبقى إلى حين وجود العرجون الثاني، فإذا وُجد الجديد قيل للأول: قديم، وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ لَمۡ يَهۡتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفۡكٞ قَدِيمٞ﴾[3]، أي: متقدّم في الزمان،

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ١٢٣.

(٢) سورة يس، من الآية: ٣٩.

(٣) سورة الأحقاف، من الآية: ١١.

وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ﴾[1]، فالأقدم مبالغة في القديم، ومنه: القول القديم والجديد للشافعي رحمه الله تعالى"[2].

ولا شكّ بأن الاسم المناسب لهذا المقام متحقّق في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾[3].

فاسم الله تعالى الأوّلُ ليس مثل لفظ: القديم؛ لأن القديم قد يكون قبله شيء، أمّا الأول فليس قبله شيء، ومصداق ذلك ما جاء في تفسير هذا الاسم في السنة النبوية في قوله ﷺ من حديث أبي هريرة ﷺ في دعاء النوم: «... اللّهُمّ أَنتَ الاوَّلُ فَلَيسَ قَبلَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْآخرُ فَلَيسَ بَعدَكَ شَيءٌ»[4].

ومن الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الدالّة على هذا المعنى أيضًا:

قوله ﷻ: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾[5].

وما رواه عمران بن حصين ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»[6].

قال ابن حجر العسقلاني عند شرحه لهذا الحديث: "وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما"[7].

٣- صفة التكوين:

ذكر الإيجي أن أتباع الماتريدي من الحنفية تفرّدوا بإثبات هذه الصفة، وادّعوا مغايرتها للقدرة من حيث تعلّقها بأحد طرفي الفعل والترك.

وقد احتجّوا على دعواهم في كون متعلّق القدرة صحّة الفعل لا نفس الفعل:

بأن القادر على الفعل قد يوجِده وقد لا يوجِده، وصحّة هذا النفي والإثبات تدلّ على أن المعقولَ من كونه موجدًا مغايرٌ من كونه قادرًا.

ومرادهم من هذا:

أن مقتضى القدرة ومتعلّقها صحّة المقدور، ومقتضى التكوين ومتعلّقه الإيجاد.

---

(١) سورة الشعراء، من الآيات: ٧٥-٧٦.

(٢) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١١٤. وانظر: ابن تيمية، الصفدية، ٢/ ٨٤-٨٥.

(٣) سورة الحديد، من الآية: ٣.

(٤) سبق تخريجه: ٢١٠.

(٥) سورة الإخلاص، من الآية: ٣.

(٦) صحيح البخاري، ح ٣٠١٩، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، ٣/ ١١٦٦.

(٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٦/ ٢٨٩.

وقد أبطل الإيجي دليلهم:

بأن الصحّة ليست أثرًا للقدرة، أي: صحّة المفعول وكونه مقدورًا، بل صحّة المفعول وكونه مقدورًا هو إمكانه في نفسه؛ فالإمكان وصف ذاتي للممكن، فلا يصلح أثرًا للقدرة؛ لأن ما بالذات لا يعلّل بالغير، بل بإمكانه تعلّل المقدورية، فيقال: هذا مقدور؛ لأنه ممكن، وذلك غير مقدور؛ لأنه واجب أو ممتنع.

فعلى هذا يكون أثر القدرة الكون، فاستغني عن إثبات صفة أخرى يكون أثرها الكون.

واعترضوا عليه:

بأن المراد بالصحّة: صحّة الفعل، بمعنى: التأثير والإيجاد من الفاعل، لا صحّة المفعول في نفسه؛ فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصحّ من الفاعل طرفا الفعل والترك، فلا يحصل بالقدرة بهذا التفسير أحدهما بعينه، بل لا بدّ في حصوله من صفةٍ أخرى متعلّقة بأحد الطرفين، وتلك الصفة هي التكوين.

وأجاب الإيجي عن هذا الاعتراض:

بأن كلّ من ذينك الطرفين يصلح أثرًا للقدرة، وإنما يحتاج صدور أحدهما بعينه إلى مخصّصٍ بعينه، وهو الإرادة المتعلّقة بذلك الطرف، وحينئذٍ لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة المؤثّرة فيه بواسطة الإرادة(١).

فالتكوين إذًا عند الإيجي عبارة عن تعلّق القدرة بأحد طرفي الفعل والترك مقترنًا بالإرادة.

وبعد هذا يقال:

سواء أكان التكوين صفة مستقلّة غير القدرة كما يقول أتباع الماتريدي من الحنفية، أم مجموع القدرة والإرادة كما يقول الإيجي بناءً على ما ذهب إليه الفريقان في تعلّق القدرة، فكلاهما على باطل؛ لأن الدافع إلى قولهم هو نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى؛ بشُبهة أن ذلك يستلزم حلول الحوادث بالله ﷻ.

وقد عُلم أن الله تعالى متّصف بالصفات الذاتية والفعلية الاختيارية على ما يليق بجلاله، وأن نوع صفاته الفعلية قديم، ويتجدّد آحاده، وهو ما دلّت عليه النصوص الشرعية.

وشُبهة الأشاعرة والماتريدية هذه كانت سببًا في تعطيل كثيرٍ من صفات الله تعالى.



---

(١) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٢٧-١٢٨.

المطلب الثامن:

الصفات التي عطّلها الإيجي

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

استعرض الإيجي عددًا من صفات الله تعالى الخبرية: كالاستواء، والوجه واليدين واليمين والعينين، والقَدم والأصابع بشكلٍ موجزٍ مختصر؛ حيث اكتفى بإشاراتٍ تعبّر عن رأيه فيها، وذلك بخلاف ما فعل في الصفات التي أثبتها.

وقد اتّبع في الصفات الخبرية طريقة التعطيل؛ لكونها في اعتقاده ظنّيات مقابل دلائل قطعيات[١].

ومن ثمّ سلك في الصفات الواردة في النصوص الشرعية والموهمة عنده التشبيه والتجسيم؛ منهجين:

المنهج الأول: أن تؤوّل إجمالًا، ويفوّض تفصيلها إلى الله تعالى، كما هو رأي من يقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٢].

وقد زعم الإيجي أن ذلك هو مذهب الأكثرية من السلف الصالح ﷺ، مستدلًّا بما روي عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة"[٣].

المنهج الثاني: أن تؤوّل تفصيلًا عن طريق المجاز، كما هو رأي من وصل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[٤]، فيكون الاستواء بمعنى: الاستيلاء، نحو: استوى عمرو على العراق، والعندية بمعنى: الاصطفاء والإكرام، كما يقال: فلان قريب من الملِك، ويكون معنى: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[٥]، أي: أمره، وقوله سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[٦]، أي: يرتضيه، وقوله

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٢.

(٢) سورة آل عمران، من الآية: ٧.

(٣) هذا الأثر لم يرد مرويًّا عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل كما ذكر الإيجي، بل المأثور أنه عن مالك، وقد ورد عنه بعدّة ألفاظ، منها: اللفظ الذي أخرجه أبو سعيد الدّارمي، الردّ على الجهمية، رقم ١٠٤، ٦٦. ونصّه: "جاء رجل إلى مالك بن أنس، فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال -الراوي-: فما رأينا مالكًا وجد من شيء كوجده من مقالته، وعلاه الرحضاء وأطرق، وجعلنا ننتظر ما يأمر به فيه، قال: ثم سُرّي عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكون ضالًا، ثم أمره به فأُخرج".

ونسبة الإيجي الأثر لغير صاحبه إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على عدم معرفته بأقوال السلف الصالح ﷺ.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ٧.

(٥) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٦) سورة فاطر، من الآية: ١٠.

ﷻ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[١]، أي: حكمه أو سلطانه أو ملَك موكّل بالعذاب[٢].

ثم تحدّث الإيجي عن كلّ صفةٍ من الصفات الخبرية، سالكًا فيها التعطيل بمنهجيه من التفويض والتأويل، فصرف نصوص الصفات عن ظاهرها، وقام بتأويل الاستواء الوارد في النصوص الشرعية: بالاستيلاء، مستدلًّا على ذلك بأبيات شعرية، منها:

قد استوى عمرو[٣] على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

حيث ذكر الإيجي تأويلًا بعيدًا عن المعنى وهو القصد، ودلّل على عدم صحّته: بكونه يُعدّى بإلى دون على.

وفي قولٍ آخر: ذكر أن الاستواء صفة زائدة، ومراده بذلك: تفويض المعنى قطعًا، أي: لا يُعقل لهذه الصفة معنى، فلا يكون إطلاقه لهذه الصفة لدلالةٍ خاصّةٍ عنده، بل لدلالتها على أنها صفة زائدة، وحينئذٍ لا يكون اللفظ مطابقًا للمعنى الذي جاء به في أصل اللغة.

ورأى الإيجي أن صفة الوجه صفة زائدة، أو متأوّلة في النصوص الشرعية بمعنى: الوجود، ثم نبّه إلى أن الوجه موضوع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، ومن هنا تعيّن المجاز.

كما أثبت الإيجي في قول: أن اليدين صفتان زائدتان، ورجّح القول الآخر: وهو أنهما مجاز في النصوص الشرعية عن القدرة، وأن تخصيص خلق آدم ؑ بذلك تشريف.

أمّا العينان فللإيجي فيهما قولان:

القول الأول: أنهما صفتان زائدتان.

القول الثاني: أنهما البصر.

كما يرى الإيجي أن الجنب إمّا صفة زائدة، أو مؤوّلة في النصوص الشرعية بمعنى: المراد في أمر الله تعالى، أو إرادة الجناب، كما يقال: لاذ بجنبه، أي: بجنابه.

ثم عدّد الإيجي بقية الصفات، وهي: القَدم والأصابع واليمين.

وفيما يأتي نصّ كلامه: "الاستواء: لمّا وُصف تعالى بالاستواء في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[٤]، اختلف الأصحاب فيه، فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود إلى القدرة، قال الشاعر:

---

(١) سورة المُلك، من الآية: ١٦.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٧٢-٢٧٣.

(٣) هذا البيت محرّف، والصحيح: بشر: بدلًا من عمرو.

(٤) سورة طه، الآية: ٥.

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

أي: استولى.

وقال الآخر:

فلـمّا علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسرٍ وطائر

أي: استولينا ...

وقيل: هو القصد، نحو: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾(١)، وهو بعيد؛ إذ ذلك يُعدّى بإلى دون على، وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة ...

الوجه: قال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾(٢)، ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾(٣)، أثبته الشيخ في أحد قوليه، وأبو إسحاق الإسفرائيني، والسلف صفة زائدة، وقال في قولٍ آخر ووافقه القاضي(٤): إنه الوجود ...

تنبيه: الوجه وضع للجارحة، ولم يوضع لصفةٍ أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، فتعيّن المجاز، والتجوّز به عمّا يُعقل وثبت بالدليل متعيّن ...

اليد: قال تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾(٥)، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾(٦)، فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين، وعليه السلف، وإليه ميل القاضي(٧) في بعض كتبه.

وقال الأكثر: إنها مجاز عن القدرة، فإنه شائع، وخلقته بيديّ: أي: بقدرةٍ كاملة، وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف، كما أضاف الكعبة إلى نفسه، وخصّص المؤمنين بالعبودية ...

العينان: قال تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾(٨)، ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾(٩)، وقال الشيخ تارةً: إنه صفة زائدة، وتارةً: إنه البصر ...

الجنب: قال تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾(١٠)، وقيل: صفة زائدة، وقيل: المراد في أمر الله، كما قال الشاعر:

---

(١) سورة فصلت، من الآية: ١١.

(٢) سورة الرحمن، من الآية: ٢٧.

(٣) سورة القصص، من الآية: ٨٨.

(٤) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٦٠.

(٥) سورة الفتح، من الآية: ١٠.

(٦) سورة ص، من الآية: ٧٥.

(٧) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٥٩.

(٨) سورة القمر، من الآية: ١٤.

(٩) سورة طه، من الآية: ٣٩.

(١٠) سورة الزمر، من الآية: ٥٦.

أمّـــا تتقـــين الله في جنـــب عاشـــقٍ　　　لـــه كبـــدٌ حـــرّى وعـــينٌ ترقـــرق[1]

أو أراد الجناب، يقال: لاذ بجنبه، أي: بجنابه ...

القَدم: قال ﷺ: «فَيَضَعُ الجَبّارُ قَدَمَهُ فِي النّارِ»[2] ...

الإصبع: قال ﷺ: «إِنَّ قَلبَ المُؤمِن بَينَ إِصْبَعَيْنِ مِن أَصَابِعِ الرّحمَن»[3] ...

اليمين: قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[4]"[5].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

وستكون مناقشة الإيجي والردّ على آرائه في مقامين:

المقام الأول: الردّ الإجمالي:

إن ما انتهجه الإيجي من إثبات بعض الصفات دون بعض مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة، المبنيّ على التسليم الكامل لكلّ ما ورد في النصوص الشرعية من صفات الله تعالى.

"فالذي اتّفق عليه سلف الأمّة وأئمّتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل.

فإنه قد عُلم بالسمع مع العقل: أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[7]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[9].

---

(١) كُثير عزّة، ديوان كُثير عزّة، جمعه وشرحه: إحسان عبّاس، ط [بدون] (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١هـ=١٩٧١م)، ٤٠٩. وهو من البحر الطويل، ولفظه عنده:

ألا تتقـــين الله في حـــب عاشـــق　　　لـــه كبـــد حـــرّى عليـــك تصـــدّع

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، من حديث أبي هريرة ﷺ، ح ٤٥٦٧، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾، ٤/ ١٨٣٥. صحيح مسلم، ح ٢٨٤٦، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون والجنة يدخلها الضعفاء، ٤/ ٢١٨٦.

(٣) صحيح مسلم، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، ح ٢٦٥٤، كتاب القدَر، باب تصريف الله تعالى القلوب، ٤/ ٢٠٤٥.

(٤) سورة الزمر، من الآية: ٦٧.

(٥) الإيجي، المواقف، ٢٩٧-٢٩٨.

(٦) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٧) سورة مريم، من الآية: ٦٥.

(٨) سورة البقرة، من الآية: ٢٢.

(٩) سورة الإخلاص، الآية: ٤.

وقد عُلم بالعقل: أن المِثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويُمتنع عليه ما يُمتنع عليه، فلو كان المخلوق مِثلًا للخالق، للزم اشتراكهما فيما يجب، ويجوز، ويُمتنع"[1].

والتسليم بما جاءت به النصوص الشرعية بعيدًا عن عقليات الأشخاص، وبعيدًا عن الأهواء والرواسب المختلفة هو ما يميّز أهل السنة والجماعة عن غيرهم، ويحدّد ملامح المنهج السليم من المناهج التي تجاذبتها الأفكار البشرية المختلفة، فانحرفت بها عن جادّة الصواب.

وممّا يؤخذ على الإيجي هنا:

أ) أن تخصيصه للصفات السبع بالإثبات دون غيرها من الصفات الواردة في الكتاب العزيز والسنة النبوية تخصيص من غير مخصّص، ولا دليل عليه لا من النقل ولا من العقل.

بل إن الدليل النقلي والعقلي قد دلّا على اتّصاف الله تعالى بهذه الصفات وغيرها، مثل: دلالتهما على الصفات التي أثبتها الإيجي وغيره من المتكلّمين، فما الموجب لعدم إثباتها؟.

فإن قالوا: إن إثبات الصفة لا بدّ له من دليلٍ عقلي يدلّ على تلك الصفة بعينها، ولم يقم لدينا دليل عقلي على غير ما أثبتناه من الصفات.

قيل لهم: إن وجوب تصديق كلّ مسلمٍ بما أخبر الله تعالى به ورسوله ﷺ من صفاته، ليس موقوفًا على أن يقوم عليه دليل عقلي بعينه على تلك الصفة بعينها؛ فإنه من المعلوم من الدين بالضرورة أنه يجب علينا التصديق بكلّ ما أخبرنا به الرسول عليه الصلاة والسلام من صفات ربّه تبارك وتعالى، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن توقّف في تصديقه ﷺ حتى يعلمه بعقله فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول عليه الصلاة والسلام، ووجوده وعدمه عنده سواء!![2].

ب) إن من أقوى القواعد العقلية التي يُردّ بها على الإيجي وغيره من الأشاعرة في هذا الباب، قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

فهذه القاعدة من أبرز الأصول في باب الأسماء والصفات، ومن أفضلها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام -على مختلف طبقاتهم ودرجاتهم في هذا الباب- كما أنها مشتملة على إقناع من يتردّد في صحّة مذهب أهل السنة والجماعة، أو يخالطه شكّ أو شُبهة ممّا يذكره أهل الكلام في كتبهم ومقالاتهم.

ويمكن إجمال ما اشتملت عليه هذه القاعدة العظيمة من الأصول بما يأتي:

١- أن من نفى بعض الصفات وأثبت بعضها الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

٢- أن عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول المعيّن؛ لأنه قد يكون ثبت بدليلٍ آخر غير هذا الدليل.

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ٢٤-٢٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٣٠.

٣- أن كلّ من أوّل صفةً لزمه فيما أوّله نظير ما ظنّ أنه يلزمه فيما فرّ منه.

٤- أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة؛ فإذا كان السمع قد دلّ على الصفات السبع، فقد دلّ أيضًا على غيرها، ووجه الدلالة وقوة النصّ واحدة.

وإذا دلّ العقل على الصفات السبع، فيمكن أن يدلّ العقل على غيرها ممّا ينفيه هؤلاء.

٥- أنه يقال للأشعري نظير ما يقوله هو للمعتزلي في مسألة الأسماء(١).

وممّا يبيّن أهمّية هذه القاعدة:

أن الحامل على النفي والتأويل عند الإيجي والمانع عنده من إثبات الصفات الخبرية مع ورودها في النصوص الشرعية هو زعمه: أن في إثباتها تشبيهًا وتجسيمًا، وأن القاطع العقلي على التنزيه.

فإذًا يُناقش في هذا الموضوع؛ للنظر في مدى صحّة مستنده وانضباطه عقليًا.

كما أن اعتماده في إثبات الصفات السبع كان على الأدلّة العقلية، وقد سبق ذكرها(٢)، فلا بدّ من إبراز قضيةٍ مهمّةٍ في هذا الجانب تبيّن تناقض الإيجي وأمثاله من المتكلّمين حتى فيما يعوّلون عليه من الأدلّة العقلية، وأنها بجانب المثبتين دون النفاة، ممّا يدلّ على إقفارهم من جميع الوجوه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مقرّرًا تلك القاعدة المهمّة، ومبيّنًا تناقض وضلال الأشاعرة وغيرهم ممّن يثبت بعض الصفات، وينكر بعضها أو يتأوّلها(٣):

"فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

فإن كان المخاطَب يُقرّ بأن الله حيّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلّم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كلّه حقيقةً، ويُنازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويُفسّره إمّا بالإرادة، وإمّا ببعض المخلوقات من النّعم والعقوبات.

قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتّه؛ بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته، مثل: إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل.

وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادةً تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرّة.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٧-١٩. المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١١٨٧-١١٨٨.

(٢) انظر: المطلب السادس من هذا المبحث.

(٣) ومن الجدير هنا نقل كلامه بتمامه لأهمّيته.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يلزم بالقول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته إن نفى عنه الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ممّا هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتفٍ عن السمع، والبصر، والكلام، وجميع الصفات.

وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلّا ما يختصّ بالمخلوقين فيجب نفيه عنه، قيل له: وهكذا السمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة.

فهذا المفرّق بين بعض الصفات وبعض يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته.

فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة، ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلّا بالمخلوقات، فإنه[1] يُبيّن للمعتزلي: أن هذه الصفات يتّصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدَثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات: من المحبة، والرضا، ونحو ذلك.

فإن قال: تلك الصفات أثبتّها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دلّ على القدرة، والتخصيص دلّ على الإرادة، والإحكام دلّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة؛ والحيّ لا يخلو عن السمع، والبصر، والكلام، أو ضدّ ذلك.

قال له سائر أهل الإثبات لك جوابان:

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول المعيّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت.

والسمع قد دلّ عليه ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات[2] بنظير ما أثبتّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدلّ على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة.

وإكرام الطائعين يدلّ على محبتهم، وعقاب الكفّار يدلّ على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه.

والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدلّ على حكمته البالغة، كما يدلّ التخصيص على المشيئة وهو أولى؛ لقوة العلّة الغائيّة[3]، ولهذا

(١) أي: الأشعري.

(٢) التي نفاها الأشعري.

(٣) العلّة الغائيّة: هي ما يوجد الشيء لأجله، أي: يكون المعلول لأجلها. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٨٧. الشريف الجرجاني، التعريفات، ٢٠٢. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ٥٢٣.

كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النّعم والحكم أعظم ممّا في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة"[١].

المقام الثاني: الردّ التفصيلي:

من المناسب قبل الدخول في تفاصيل الردّ على الإيجي في كلّ صفةٍ من الصفات التي أوّلها أو فوّض معناها، أن يكون الكلام على المنهجين اللّذين اتّبعهما في نصوص الصفات الخبرية، وهما: التأويل والتفويض.

فممّا لا شكّ فيه أن مذهب أهل السنة والجماعة هو إثبات صفات الكمال لله تعالى التي جاءت بها الأخبار ونقلها الثقات إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل، كما قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٢].

فقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ نفي للمماثلة، وقوله جلّ شأنه: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ إثبات لصفتين من صفاته، هما السمع والبصر، وفي هذه الآية جمع الله تعالى بين الإثبات والنفي.

فلا يجوز تفويض أو صرف معاني نصوص الصفات عن ظاهرها إلى معانٍ أخرى لم يدلّ عليها شرع ولا عقل ولا لغة، بل الشرع والعقل واللغة مؤيّدة لظاهر تلك النصوص، وليس ظاهرها ممّا يقتضي تشبيهًا ولا تجسيمًا.

والتأويل ممّا سلّطه المتكلّمون على النصوص الشرعية بحججٍ واهيةٍ جدًّا، ففتحوا الباب على مصراعيه لكلّ من يريد التلاعب بها من أعداء الملّة، ولم يستطيعوا تحديد المعيار لما يسوغ فيه التأويل وما لا يسوغ، كما أنهم لم يستفيدوا من تأويلهم إلّا تعطيل حقائق النصوص الشرعية، ولم يتخلّصوا ممّا ظنّوه محذورًا، بل هو لازم لهم فيما فرّوا إليه كلزومه فيما فرّوا منه، بل قد يقعون فيما هو أعظم محذورًا منه[٣].

وكانت حجّتهم في ذلك:

أن ظاهر هذه النصوص الشرعية يستلزم التشبيه، فجمعوا بذلك بين التشبيه والتعطيل؛ حيث أخطؤوا أولًا في فهمهم من النصوص الشرعية أمرًا باطلًا، وهو التشبيه الذي لا يجوز إرادته، وبناءً على هذا الخطأ أخطؤوا مرّةً أخرى، فأخرجوها عن معناها الحقّ المراد منها، فتضمّن تصرّفهم هذا عددًا من المفاسد.

منها:

أ- إساءة الظنّ بالنصوص الشرعية.

ب- إساءة الظنّ بالمتكلّم بها.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٧-١٩.

(٢) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٣) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ١/ ٢٣٠-٢٣٤.

ج- تعطيلها عن حقائقها التي هي عين كمال الموصوف بها[1].

وبذلك عبث المتكلّمون بالنصوص الشرعية، وانتهكوا حرمتها، وأخضعوها لأنواعٍ من التأويلات الباطلة دون أن يستفيدوا شيئًا.

وقد استدلّ الإيجي على التأويل بقراءة الوصل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[2]، وهذا مجانب للصواب، فممّا يُعرف أن القراءتين الواردتين للآية لا تضادّ بينهما؛ لأن التأويل على قراءة الوقف غير التأويل على قراءة الوصل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمقصود هنا: أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، بناءً على أن التأويل: هو الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، لا يعلمها إلّا هو، وطائفة منهم كمجاهد[3] وابن قتيبة[4] وغيرهما، قالوا: بل الراسخون في العلم يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني: وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأمّا التأويل بمعنى: صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه، فهذا لم يكن هو المراد بلفظ: التأويل في كلام السلف الصالح رحمهم الله تعالى، اللهمّ إلّا أنه إذا عُلم أن المتكلّم أراد المعنى الذي يقال: إنه خلاف الظاهر، جعلوه من التأويل الذي هو التفسير؛ لكونه تفسيرًا للكلام وبيانًا لمراد المتكلّم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها؛ لكونه مندرجًا في ذلك لا لكونه مخالفًا للظاهر.

وكان السلف الصالح ﷺ ينكرون التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله، التي هي من نوع تحريف الكلِم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما ننكر قول من فسّر كلام المتكلّم بخلاف مراده"[5].

---

(١) انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ١/ ٢٣٨.

(٢) سورة آل عمران، من الآية: ٧.

(٣) هو: مجاهد بن جبر المخزومي، أبو الحجّاج، المُقرئ المفسّر، أحد الأعلام من التابعين، أجمعت الأمّة على إمامته والاحتجاج به، وروى له الجماعة، توفي سنة ١٠٤هـ. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ٦/ ٢٥. محمد بن محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القرّاء، تحقيق: ج. برجستراسر، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م)، ٢/ ٤٠.

(٤) هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، كان ثقةً ديّنًا فاضلًا، عالمًا باللغة، صدوقًا من أهل السنة والجماعة، من مؤلّفاته: (غريب الحديث)، و(المعارف)، توفي سنة ٢٧٦هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ١٠/ ١٧٠. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٣٥٧-٣٥٨.

(٥) ابن تيمية، الصفدية، ١/ ٢٩١.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية في كلامه إلى أمورٍ مهمّة، وهي:

١- أنه لا يجوز حمل النصوص الشرعية على مصطلحٍ حادث، بل لا بدّ من الرجوع أولًا إلى الاستعمالات الواردة لهذا اللفظ وقت النزول، ولفظ: التأويل لم يرد في الكتاب العزيز والسنة النبوية وأقوال الصحابة إلّا بهذين المعنيين، فحمله في آية آل عمران على غيرهما باطل.

٢- أن القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان، ولا تعارض بينهما، وكلّ قراءةٍ محمولة على معنىً من معاني التأويل الواردة[1].

وممّا يؤكّد هذا:

أن كلتا الروايتين واردتان عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما[2].

٣- أن التأويل هو: بيان مراد المتكلّم، وليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة[3]، ولذلك: فقد يوجد في كلام السلف الصالح رحمهم الله تفسير الآية على خلاف ظاهرها -ممّا قد يقال بأنه صرف اللفظ عن ظاهره- ولكن هذا من باب بيان مراد المتكلّم وتفسير كلامه بضمّ النظائر إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص بنصوصٍ أخرى توضّح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبه منها على بعض الناس[4]؛ لأن "الرسول بلّغ البلاغ المبين، وبيّن مراده، وأن كلّ ما في القرآن والحديث من لفظٍ يقال فيه: إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاصّ الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بدّ أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطابٍ آخر، لا يجوز عليه أن يتكلّم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحقّ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبيّنه لهم ويدلّهم عليه؛ لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلّغ البلاغ المبين ...

فمن زعم أنه تكلّم بما لا يدلّ إلّا على الباطل لا على الحقّ، ولم يبيّن مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ

---

(١) انظر: المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١١٤٥-١١٤٦.

(٢) انظر: أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م)، ١٩٤-١٩٧.

(٣) وقد غلط في هذا الموضع كثير من الناس؛ فإن المقصود فهم مراد المتكلّم بكلامه، فإذا قيل: معنى اللفظ كذا وكذا، كان إخبارًا بالذي عناه المتكلّم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقًا، كان كذبًا على المتكلّم.

ويُعرف مراد المتكلّم بطرق متعدّدة:

منها: أن يصرّح بإرادة المعنى المطلوب بيانه.

ومنها: أن يستعمل اللفظ الذي له معنى ظاهر بالوضع، مع تخلية الكلام عن قرينة تصرفه عن هذا الظاهر.

ومنها: أن يحفّ كلامه بالقرائن الدالّة على مراده.

انظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ١/ ٢٠٢-٢٠٣. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢١٥.

(٤) انظر: المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١١٤٦.

المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يُعلم من غير جهته بآرائهم فقد قدح بالرسول"[(١)].

وبما أن قصد المتكلّمين لا يكون غالبًا فَهْمَ مراد الشارع من خطابه، بل إبطال مفعول النصّ بأيّ طريقٍ كان؛ فهم ينظرون إلى النصّ بحدّ ذاته مقطوع الصلة بسياقه وسباقه، وبالنصوص الشرعية الأخرى الواردة في الموضوع نفسه، ويُعملون فيه آراءهم واجتهاداتهم ومسلّماتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلّم وقصده من هذا الكلام، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصًّا في بيان المراد[(٢)].

إذًا يتبيّن ممّا سبق:

أن التأويل الوارد في الآية التي استدلّ بها الإيجي ليس هو التأويل المصطلح عليه بين المتأخّرين، كما أن هذا الاصطلاح بعيد عن نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية وسلف هذه الأمّة.

أمّا التفويض فهو الطريق الآخر الذي يستخدمه كلّ من أراد الفرار من نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية التي لا تتّفق مع ما يعتقده من العقليات الفاسدة، وهو كالتأويل يتضمّن تعطيل الصفات غير أن التأويل يتضمّن تحريف نصوصها أيضًا[(٣)].

والتفويض الذي تحدّث عنه الإيجي والذي يسلكه المتكلّمون هو التفويض في المعنى والكيف جميعًا، أي: التفويض المبتدَع، وتقييده بالمبتدَع تحرّزًا من التفويض المقبول الذي يكون في الكيف دون المعنى، أي: في نفي علم الكيفية دون حقيقة الصفة[(٤)]، والذي هو منهج السلف الصالح ﷺ.

وادّعاء الإيجي أن التفويض المبتدَع هو مذهب الأكثرية من السلف الصالح ﷺ نسبة باطلة لوجوهٍ كثيرة، منها:

الوجه الأول: الآيات القرآنية التي تضمّنت هذه الصفات الكريمة لله تعالى: من الاستواء، والمجيء، والرضا، والغضب، والمحبة ...

فإن لم يكن المراد منها: إثبات هذه الصفات كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، فما هو المقصود منها إذًا؟.

ثم إن الأحاديث النبوية الكثيرة في الصفات، ومطابقتها للآيات الكريمة، واستنطاق النبي ﷺ لبعض الصحابة ﷺ، وسؤاله لهم عن هذه الصفات، وتحقيقه للإثبات بالإشارة، وضرب الأمثال يدلّ على أن

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٢-٢٣.

(٢) انظر: المحمود، مرجع سابق، ٣/ ١١٤٧.

(٣) انظر: هرّاس، شرح العقيدة الواسطية، ١٦-١٧.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٤١.

المقصود منها: هو الإثبات لا غير(١).

والأحاديث الشريفة كثيرة جدًّا في هذا الصدد، وقد ذكر الإيجي بنفسه بعضها(٢).

الوجه الثاني: الآثار الواردة عن الصحابة ﵃ والتابعين لهم بإحسان، ومن بعدهم من علماء السلف الصالح ﵏، التي تدلّ على أن مذهبهم إنما هو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى، وأنهم فهموا المراد من هذه الصفات وآمنوا بها من غير أن يبحثوا في كيفياتها، والآثار في هذا الباب كثيرة يصعب حصرها(٣).

الوجه الثالث: ممّا لا ريب فيه أن السلف الصالح ﵏ فسّروا نصوص الصفات، فتفسيرهم لها فرع معرفتهم لمعانيها؛ لأن تفسير الشيء فرع العلم به، فإذا لم يعرف الإنسان شيئًا ما لا يمكنه تفسيره؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره.

فتفسير السلف الصالح ﵏ لنصوص الصفات يبطل التفويض كما يبطل تقوّله عليهم.

أمّا الذي لم يبحثوا في تفسيره فهو كيفيات الصفات؛ لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى فيه حذوه(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ويبيّن ذلك: أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آيةٍ من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذي لا يُعلم معناه، ولا قال قطّ أحد من سلف الأمّة ولا من الأئمّة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك من بعض الناس، وهذا لا ريب فيه"(٥).

الوجه الرابع: أن السلف الصالح ﵏ كانوا يميّزون بين صفةٍ وصفة، وكانوا يصرّحون بأن هذه الصفة غير تلك الصفة وليست عينها، ولا يجوّزون تفسير إحداها بالأخرى، فلو كانوا لا يعرفون معانيها لم يمكنهم التمييز بين صفةٍ وأخرى(٦).

ومن الأمثلة على ذلك:

قال أبو حنيفة: "فما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر: الوجه، واليد، والنفس، فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهذا قول أهل القدَر والاعتزال، ولكن

---

(١) انظر: رضا بن نعسان معطي، علاقة الإثبات والتفويض بصفات ربّ العالمين، ط٦ (الرياض: دار الهجرة، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، ٥٤.

(٢) انظر: ٣٣٣.

(٣) انظر بعضها: ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ٦٢-١٥٦. معطي، مرجع سابق، ٥٥-٦٠.

(٤) انظر: الأفغاني، مرجع سابق، ٢/ ١٧٢.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٨٥.

(٦) انظر: الأفغاني، مرجع سابق، ٢/ ١٧٧.

يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف"[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والله سبحانه أخبرنا: أنه عليم قدير، سميع بصير، غفور رحيم إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، فنحن نفهم معنى ذلك، ونميّز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلّها اتّفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوّع معانيها، فهي متّفقة متواطئة من حيث الذات متباينة من جهة الصفات"[2].

وقال أيضًا: "فإنّا نفهم من قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[3] معنًى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾[4] معنًى ليس هو الأول، ونفهم من قوله: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٍ﴾[5] معنًى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[6] معنًى، وصبيان المسلمين؛ بل وكلّ عاقل يفهم هذا"[7].

الوجه الخامس: ما نقله كثير ممّن صنّف في العقائد من المتقدّمين من أن مذهب السلف الصالح ﵏ هو الإثبات، وآثارهم في هذا الباب أكثر من أن تحصى[8]، ومنها:

قال الشافعي: "لله أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمّته، لا يسع أحدًا قامت عليه الحجّة ردّها؛ لأن القرآن نزل بها وصحّ عن رسول الله ﷺ القول بها، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجّة عليه فهو كافر، فأمّا قبل ثبوت الحجّة فمعذور بالجهل ... ونثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفاه عن نفسه فقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[9]"[10].

وقال أبو سعيد الدّارمي: "فمن آمن بهذا القرآن الذي احتججنا منه بهذه الآيات، وصدّق هذا الرسول الذي روينا عنه هذه الروايات، لزمه الإقرار بأن الله بكماله فوق العرش، فوق سماواته، وإلّا فليحتمل قرآنًا غير هذا؛ فإنه غير مؤمن بهذا"[11].

---

(١) نقلًا عن: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة، ط١ (عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م)، ٢٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٥٩.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٣١.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ١٦٥.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٥٦.

(٦) سورة إبراهيم، من الآية: ٤٧.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٩٧.

(٨) انظر: معطي، مرجع سابق، ٦٠-٦٦.

(٩) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(١٠) أخرجه الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٧٩-٨٠.

(١١) أبو سعيد الدّارمي، الرّد على الجهمية، ٧٠.

الوجه السادس: إن الذين صنّفوا في العقيدة من المتقدّمين قد ذكروا الأحاديث الشريفة والآثار التي تتعلّق بالصفات ضمن أبوابٍ في رسائلهم، حتى إن ابن خزيمة أطلق على كتابه اسم: (التوحيد وإثبات صفات الربّ ﷻ).

الوجه السابع: تبويب المحدّثين لأحاديث الصفات في كتبهم دليل قاطع على أن مذهب السلف الصالح ﷺ هو إثبات الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ.

فقد سلك البخاري ذلك في آخر صحيحه، حيث خصّص كتابًا سمّاه: (كتاب التوحيد)، عقد فيه أبوابًا مستقلَّة لكثيرٍ من الصفات[1]، كما بوّب ابن ماجة في مقدّمة سننه بابًا بعنوان: (باب فيما أنكرت الجَهمية)[2].

الوجه الثامن: ما ذكره المفسّرون من الأحاديث الشريفة والآثار عند آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم، دليل قاطع أيضًا على أن مذهب السلف الصالح ﷺ هو الإثبات وليس التفويض.

وكتب التفسير السلفية مليئة بذلك: كتفسير الطبري، وابن كثير، والسّعدي، ومحمد الأمين الشنقيطي[3]، وغيرهم ممّن لم يخرج عن المنهج السلفي[4].

وفيما يأتي نقل كلام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[5]: " فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدًّا ليس هذا موضع بسطها، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح ... وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييفٍ ولا تشبيهٍ ولا تعطيل.

والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبّهين منفيّ عن الله؛ فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، و:﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[6]، بل الأمر كما قال الأئمّة: ... من شبّه الله بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهٌ، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله، ونفى عن الله تعالى

(١) انظر: البخاري، صحيح البخاري، ٦/ ٢٦٨٥-٢٧٣٣.

(٢) انظر: محمد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد بن فؤاد عبد الباقي، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ١/ ٦٣-٧٣.

(٣) هو: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، فقيه أصولي مفسّر، تلقّى علومه في بلده شنقيط، وتولّى التدريس والفتيا، واشتهر بالقضاء، ثم استقرّ مدرّسا في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، له كتب، منها: (آداب البحث والمناظرة)، و(أضواء البيان)، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ٤٥. الشنقيطي، أضواء البيان، ٩/ ٤٦٩-٥٠٤.

(٤) انظر: معطي، مرجع سابق، ٦٦-٨٢.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ٥٤.

(٦) سورة الشورى، من الآية: ١١.

النقائص، فقد سلك سبيل الهدى"[1].

الوجه التاسع: لم يثبُت أن أحدًا من السلف الصالح ﷺ قد صرّح بنقيض هذه الصفات، لا من قريبٍ ولا من بعيد.

فمثلًا:

لم يُنقل عن أحدٍ منهم أنه نفى أن يكون الله ﷻ في السماء، أو أن له يدًا ووجهًا، بل صرّحوا أن من نفى ذلك فهو جَهمي ضال مبتدع، ويؤيّده الوجه الآتي.

الوجه العاشر: إجماع علماء السلف الصالح ﷺ على وصف من نفى صفات الله تعالى بأنه معطّل جَهمي[2]، ولذلك أدرج كثير من أئمّة السلف الصالح ﷺ كلّ من ينفي الصفات تحت اسم: الجَهمية[3].

فهذه الوجوه -وغيرها كثير- تدلّ دلالةً قاطعة على أن مذهب السلف الصالح ﷺ ليس التفويض المبتدَع، بل هو الإثبات.

والحقيقة:

أن إثبات هذه القضية من قبيل الأمور البدهية، لمن كان له أدنى نظر في هذا الباب.

وبعد الكلام عن المنهجين اللّذَين اتّبعهما الإيجي في نصوص الصفات، وهما: التأويل والتفويض، سيكون تفصيل الردّ عليه في كلّ صفة من الصفات التي عطّلها:

أولًا: صفة العلوّ:

العلوّ من أظهر صفات الله تعالى؛ إذ دلّت النصوص من الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والفطرة، والعقل على علوّ الله تعالى على خلقه ومباينته لهم، بما لا يدع مجالًا للشكّ في ذلك.

والبيان على النحو الآتي:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

لقد تنوّعت دلائل الكتاب العزيز على علوّ الله تعالى؛ إذ هو مملوء بالنصوص المحكمة الدالّة على علوّه سبحانه فوق جميع مخلوقاته.

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٢١.

(٢) انظر: ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ٣/ ٣٢٦. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١١١. الذهبي، العلوّ للعليّ الغفّار، ١٥٧.

(٣) انظر: معطي، مرجع سابق، ٨٣.

وقد جاءت هذه النصوص بأساليبَ مختلفة وصيغٍ متعدّدة:

١- فتارَةً بالتصريح بالعلوّ المطلق، كما في قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾(١).

٢- وتارَةً بالتصريح بفوقية الله تعالى، مثل قوله ﷻ عن الملائكة عليهم السلام: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾(٢).

٣- وتارَةً بالتصريح بكون الله تعالى في السماء، كقوله جلّ وعلا: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ(٣)﴾(٤).

٤- وتارَةً بالتصريح بالعروج إلى الله تعالى، نحو قوله سبحانه: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾(٥).

قال الطبري: "يقول تعالى ذكره: تصعد الملائكة والروح وهو جبريل عليه السلام إليه، يعني: إلى الله جلّ وعزّ"(٦).

٥- وتارَةً بذكر صعود الأشياء إلى الله تعالى، كقوله جلّ شأنه: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾(٧).

قال السّعدي في تفسير الآية: "من قراءة، وتسبيح، وتحميد، وتهليل، وكلّ كلامٍ حسن طيب، فيُرفع إلى الله ويُعرض عليه، ويثني الله على صاحبه بين الملأ الأعلى"(٨).

٦- وتارَةً برفع بعض المخلوقات إلى الله جل جلاله، مثل قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾(٩).

٧- وتارَةً بالتصريح بتنزيل القرآن الكريم من الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ﴾(١٠).

وكما هو معلوم فإن النزول يكون من الأعلى إلى الأسفل.

---

(١) سورة سبأ، من الآية: ٢٣.

(٢) سورة النحل، من الآية: ٥٠.

(٣) تَمُور: أي: تدور بها فيها. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ١٦٥. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [مور]، ٤٧٨.

(٤) سورة المُلك، الآية: ١٦.

(٥) سورة المعارج، من الآية: ٤.

(٦) الطبري، جامع البيان، ٢٩/ ٧٠.

(٧) سورة فاطر، من الآية: ١٠.

(٨) السّعدي، تيسير الكريم الرحمن، ٢/ ٤٣٦.

(٩) سورة آل عمران، من الآية: ٥٥.

(١٠) سورة الزمر، الآية: ١.

إلى غير ذلك من الدلالات[1].

ب) دلالة السنة النبوية:

دلّت السنة النبوية: القولية، والفعلية، والتقريرية على إثبات صفتي العلوّ والفوقية لله تعالى.

فمن السنة القولية:

ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: «أَلَا تَأْمَنُونِي، وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ؟»[2].

قال ابن حجر العسقلاني في شرح لفظة: «مَنْ فِي السَّمَاءِ»: "أي: على العرش فوق السماء، كما صحّت الأخبار بذلك"[3].

ومن السنة الفعلية:

ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ قال في حجّة الوداع: «وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قَالُوا: نَشهَدُ أَنّكَ قَد بَلّغتَ وَأَدّيتَ وَنَصَحت، فَقَال بِإِصبَعِه السّبّابة يَرفَعُهَا إِلَى السّماء وَيَنكُتُها[4] إِلَى النّاسِ: الّلهُمّ اشْهَدْ، الّلهُمّ اشْهَدْ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»[5].

ومن السنة التقريرية:

ما رواه معاوية بن الحكم ﷺ في حديث الجارية الطويل، وفيه: أن النبي ﷺ قال للجارية: «أَيْنَ اللهُ؟ قَالت: فِي السّماء، قَال: مَنْ أَنَا؟ قَالت: أَنتَ رَسُولُ الله، قَال: أَعْتِقْهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»[6].

وهذا الحديث يبيّن أن رسول الله ﷺ حكم بإيمان الجارية لمّا أقرّت بأن ربّها سبحانه في السماء، وعرفته بصفتي العلوّ والفوقية.

ج) دلالة الإجماع:

أجمع أهل السنة والجماعة على التصديق بأن الله تعالى في السماء، عالٍ على عرشه المجيد، وفوق جميع المخلوقات.

---

(١) انظر هذه الدلالات وغيرها: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١٢-١٣. محمد بن قيّم الجوزية، أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط [بدون] (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م)، ٢/ ٣٠٠-٣٠٣، ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣١٩-٣٢٢.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٠٩٤، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد ﷺ إلى اليمن، ٤/ ١٥٨١. صحيح مسلم، ح ١٠٦٤، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢/ ٧٤٢. واللفظ له.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٤١٨.

(٤) يَنكُتُهَا: أي: يضرب الأرض بطرفه. انظر: الفراهيدي، مرجع سابق، [نكت]، ٥/ ٣٣٩. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [نكت]، ٥/ ١١٢.

(٥) صحيح مسلم، ح ١٢١٨، كتاب الحج، باب حجّة النبي ﷺ، ٢/ ٨٩٠.

(٦) صحيح مسلم، ح ٥٣٧، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ١/ ٣٨١.

ومن أقوالهم في بيان ذلك:

قال الأوزاعي(١): "كنّا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جلّ وعلا"(٢).

ويقول أبو عثمان الصابوني: "ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون: أن الله فوق سبع سماواته على عرشه مستوٍ كما نطق به كتابه، وعلماء الأمّة وأعيان الأئمّة من السلف لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سماواته"(٣).

ويقول ابن عبد البرّ بعد أن ذكر حديث النزول(٤): "وفيه: دليل على أن الله ﷻ في السماء على العرش من فوق سبع سماوات، كما قالت الجماعة"(٥).

د) دلالة الفطرة:

دلّت الفطرة على أن الخلق جميعًا بطباعهم وقلوبهم السليمة لا يكون قصدهم لربّهم سبحانه عند الحاجات إلّا إلى جهة العلوّ؛ فهم يرفعون أيديهم عند الدعاء، ويقصدون جهة العلوّ بقلوبهم عند التضرّع.

يقول أبو الحسن الأشعري: "ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله تعالى مستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله ﷻ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطّونها إذا دعوا إلى الأرض"(٦).

ويقول ابن عبد البرّ: "ومن الحجّة أيضًا في أنه ﷻ على العرش فوق السماوات السبع: أن الموحّدين أجمعين من العرب والعجم إذا كربهم أمر أو نزلت بهم شدّة رفعوا وجوههم إلى السماء؛ يستغيثون ربّهم

---

(١) هو: عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، أبو عمرو، حافظ فقيه زاهد، وكان رأسًا في العلم والعبادة، روى له الجماعة، من مؤلّفاته: (السنن)، و(المسائل)، توفي سنة ١٥٧هـ. انظر: محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م)، ٣١٨. الذهبي، الكاشف، ١/ ٦٣٨.

(٢) أخرجه البيهقي، الأسماء والصفات، ٢/ ٣٠٤. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٣٩: "رواه أبو بكر البيهقي في الأسماء والصفات بإسنادٍ صحيحٍ عن الأوزاعي". وقال ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٤٠٦: "أخرجه البيهقي بسندٍ جيدٍ عن الأوزاعي".

(٣) الصابوني، مرجع سابق، ١٧٥-١٧٦.

(٤) وهو قوله ﷺ من حديث أبي هريرة ﷺ: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، وَمَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ". متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٠٩٤، كتاب أبواب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ١/ ٣٨٤. صحيح مسلم، ح ٧٥٨، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، ١/ ٥٢١.

(٥) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٢٩.

(٦) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ١٠٧.

تبارك وتعالى، وهذا أشهر وأعرف عند الخاصّة والعامّة من أن يُحتاج فيه إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضّطرار لم يؤنّبهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم"[1].

هـ) دلالة العقل:

دلّ العقل على أن الله تعالى عالٍ على جميع خلقه، وذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول: العلم البدهي القاطع بأن كلّ موجودَين: إمّا أن يكون أحدهما قائمًا في الآخر كالصفات، وإمّا أن يكون قائمًا بنفسه بائنًا من الآخر.

الوجه الثاني: أن الله تعالى لمّا خلق العالم: فإمّا أن يكون خلقه في ذاته أو خارجًا عن ذاته:

والأول: باطل؛ وذلك بالاتّفاق ولأنه يلزم أن يكون محلًّا للخسائس والقاذورات، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

والثاني: يقتضي كون العالم واقعًا خارج ذاته فيكون منفصلًا، فتعيّنت المباينة؛ لأن القول: بأنه غير متّصل بالعالم وغير منفصل عنه غير معقول.

الوجه الثالث: أن كون الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلّية؛ لأنه غير معقول، فيكون موجودًا: إمّا داخله وإمّا خارجه.

والأول: باطل؛ فتعيّن الثاني ولزمت المباينة[2].

وأهل السنة والجماعة يثبتون صفتي العلوّ والفوقية لله تعالى على الوجه الذي يليق بجلاله سبحانه وعظمته.

كما يؤمنون بأن علوّ الله تعالى على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: علوّ الذات، ومعناه: أن الله تعالى بذاته فوق خلقه لا يعلوه شيء.

القسم الثاني: علوّ القدر أو الشأن، ومعناه: أن الله تعالى ذو قدرٍ عظيم، فهو المتعالي عن جميع النقائص والعيوب.

القسم الثالث: علوّ القهر، ومعناه: أن الله تعالى قهر جميع المخلوقات، فلا مغالب له ولا منازع[3].

فالعلوّ بجميع أنواعه لله تعالى: علوّ الغلبة والقهر، فهو القاهر فوق عباده، وكذلك علوّ القدر، وعلوّ الذات.

---

(١) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٣٤.

(٢) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٢٥.

(٣) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣١. حكمي، معارج القبول، ١/ ١٤٤.

والتأويلات التي ذكرها الإيجي لنصوص العلوّ والفوقية باطلة؛ لأنها خروج بالنصوص الشرعية عن حقيقتها إلى معانٍ فاسدة لا تحتملها من دون دليلٍ ولا صحيح تعليل، وقد دفعه لذلك دعوى التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه، وهي دعوى ساقطة والأدلّة بضدّها.

وحاصل ما تقدّم:

أن أهل السنة والجماعة يثبتون علوّ الله تعالى بالنصوص الشرعية والأدلّة الفطرية والعقلية التي لا ينكرها إلّا كلّ ضالٍ عن سواء السبيل، والتي يقف أمامها أهل التأويل في حيرة من كثرتها وصراحتها على ما ينفون.

ثانيًا: صفتا المجيء والإتيان:

المجيء والإتيان صفتان ثابتتان لله تعالى بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله سبحانه: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[(١)].

قال الطبري في تفسيرها: "ثمَّ اخْتُلِف في صفة إتيان الربّ تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾: فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه ﷻ: من المجيء، والإتيان، والنزول، وغير جائز تكلّف القول في ذلك لأحدٍ إلّا بخبر من الله جلّ جلاله أو من رسول مرسل، فأمّا القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحدٍ من جهة الاستخراج إلّا بما ذكرنا"[(٢)].

٢- قوله ﷻ: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾[(٣)].

٣- قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾[(٤)].

قال ابن كثير في معنى الآية: "يعني: لفصل القضاء بين خلقه، وذلك بعدما يستشفعون إليه بسيد ولد آدم على الإطلاق محمد صلوات الله وسلامه عليه، بعدما يسألون أولي العزم من الرسل واحدًا بعد واحد، فيذهب فيشفع عند الله تعالى في أن يأتي لفصل القضاء، فيُشفّعه الله في ذلك، فيجيء الربّ تعالى لفصل القضاء كما يشاء، والملائكة يجيئون بين يديه صفوفًا صفوفًا"[(٥)].

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢١٠.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢/ ٣٢٩.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ١٥٨.

(٤) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٥١١.

فهذه الآية تفيد إثبات المجيء والإتيان لله تعالى يوم القيامة على ما يليق بجلاله؛ وذلك لفصل القضاء والحكم بين عباده.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربّه ﷻ: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي ... وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»[١].

٢- وعنه ﷺ عن النبي ﷺ في الحديث القدسي: «وَإِذَا تَلَقَّانِي بِبَاعٍ، جِئتُه أَتَيْتُهُ بِأَسْرَعَ»[٢].

قال النووي: "هكذا هو في أكثر النُسخ: «جِئتُه أَتَيْتُهُ»، وفي بعضها: «جِئتُه بِأَسْرَعَ» فقط، وفي بعضها: «أَتَيْتُهُ»، وهاتان ظاهرتان، والأول: صحيح أيضًا، والجمع بينهما للتوكيد، وهو حسن لا سيّما عند اختلاف اللفظ"[٣].

٣- وعنه ﷺ أيضًا قال: قال رسول الله ﷺ في حديث الرؤية الطويل: «... وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ تَبَارَكَ وَتعالى فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ تعالى فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ»[٤].

ج) دلالة الإجماع:

أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات المجيء والإتيان لله تعالى حقيقةً كما هو المفهوم من النصوص الشرعية، إلّا أنهم توقّفوا عن الكيفية، مع اعتقادهم أن الله تعالى لا يُشبّه بشيء من خصائص الخلق.

وهذه بعض النقول عنهم تأكيدًا لقولهم وبيانًا لمذهبهم:

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أنه ﷻ يجيء يوم القيامة والملَك صفًا صفًا؛ لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذّب منهم من يشاء"[٥].

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٧٠، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، ٦/ ٢٦٩٤. صحيح مسلم، ح ٢٦٧٥، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحثّ على ذكر الله تعالى، ٤/ ٢٠٦١.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٦٧٥، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحثّ على ذكر الله تعالى، ٤/ ٢٠٦١.

(٣) النووي، المنهاج، ١٧/ ٤.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧٠٠٠، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ٦/ ٢٧٠٤- ٢٧٠٥. صحيح مسلم، ح ١٨٢، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٣-١٦٦. واللفظ له.

(٥) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٢٧.

وقال ابن عبد البرّ: "والذي عليه جمهور أئمّة أهل السنة أنهم يقولون: ينزل كما قال رسول الله ﷺ، ويصدّقون ... ولا يكيّفون، والقول في كيفية النزول كالقول في كيفية الاستواء والمجيء، والحجّة في ذلك واحدة"[1].

وقال أيضًا: "وقول رسول الله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا»[2] عندهم مثل قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾[3]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[4].

كلّهم يقول: ينزل، ويتجلّى، ويجيء بلا كيف، لا يقولون: كيف يجيء؟ وكيف يتجلّى؟ وكيف ينزل؟ ولا من أين جاء؟ ولا من أين تجلّى؟ ولا من أين ينزل؟ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له"[5].

وقال الطلمنكي[6]: "أجمعوا على أن الله يأتي يوم القيامة والملائكة صفًا صفًا؛ لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء"[7].

أمّا تفسير الإيجي للمجيء بالمعاني المجازية:

من مجيء أمره ونحو ذلك فليس بصحيح، بل حمله على الحقيقة هو المتعيّن والمراد.

قال ابن عبد البرّ: "ومن حقّ الكلام أن يُحمل على حقيقته، حتى تتّفق الأمّة أنه أُريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلى اتّباع ما أُنزل إلينا من ربّنا إلّا على ذلك، وإنما يوجّه كلام الله ﷻ إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، ولو ساغ ادّعاء المجاز لكلّ مدّعٍ ما ثبت شيء من العبارات، وجلّ الله ﷻ عن أن يخاطِب إلّا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها، ممّا يصحّ معناه عند السامعين"[8].

---

(١) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٤٣.

(٢) سبق تخريجه: هامش ٤، ٣٤٧.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٣.

(٤) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٥) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٥٣.

(٦) هو: أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي، عالم أهل قرطبة، كان رأسًا في علوم القرآن: من معرفة قراءاته، وإعرابه، وأحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومعانيه، عارفًا بالحديث وطرقه، مُلمًّا بعقود الديانات، سيفًا مجرّدًا على أهل البدع، من مؤلّفاته: (الدليل إلى معرفة الجليل)، و(فضائل مالك)، توفي سنة ٤٢٩هـ. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف، وشعيب الأرنؤوط، وصالح بن مهدي عباس، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)، ١/ ٣٨٥-٣٨٧. ابن فرحون، مرجع سابق، ٣٩-٤٠.

(٧) نقلًا عن: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٨) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٧/ ١٣١.

وقد أبطل ابن القيّم تلك التأويلات المجازية الفاسدة، وردّها ردًّا مستفيضًا من عشرة أوجه، وفيما يأتي ذكر لبعضها:

الوجه الأول: أنه إضمار بما لا يدلّ اللفظ عليه: مطابقةً، ولا تضمّنًا، ولا لزومًا، وادّعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب.

الوجه الثاني: أن صحّة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقّف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم تامّ قائم المعنى بدون إضماره، فإضماره مجرّد خلاف الأصل فلا يجوز.

الوجه الثالث: أنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولًا على المتكلّم بلا علم، وهذا كذب عليه.

الوجه الرابع: أن في السياق ما يُبطل هذا التقدير، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾[(1)].

فعطف مجيء الملَك على مجيء الله سبحانه يدلّ على تغاير المجيئَين، وأن مجيء الله تعالى حقيقة كما أن مجيء الملَك حقيقة، بل إن مجيء الربّ ﷻ أولى بأن يكون حقيقةً من مجيء الملَك.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾[(2)].

ففرّق الله تعالى هنا بين إتيان الملائكة عليهم السلام وإتيانه وإتيان بعض آياته، فقسّم ونوّع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدًا.

الوجه الخامس: أنه لو صرّح بهذا المحذوف لكان الكلام ركيكًا، فإنه لو قال: هل ينظرون إلّا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ملَك ربّك، أو أمر ربّك، أو يأتي بعض آيات ربّك لكان مستهجنًا.

الوجه السادس: أن الذي ادّعوا حذفه وإضماره يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه؛ فإنهم لو قدّروه ب: وجاء أمر ربك، فأمره هو كلامه وهو حقيقة، فكيف تجيء الصفة دون موصوفها؟[(3)].

وبما سبق يتبيّن:

فساد تأويل صفة المجيء بالمعاني المجازية؛ لأن ذلك تعطيل وتحريف للنصوص الشرعية، وأن الواجب الإيمان بما ورد في الكتاب العزيز والسنة النبوية على حقيقته كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

ثالثًا: صفة الاستواء:

الاستواء على العرش صفة ثابتة لله ﷻ بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

---

(١) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٥٨.

(٣) انظر هذه الوجوه وغيرها: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٨٥٦-٨٦٠.

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ذكر الله تعالى استواءه على عرشه في سبعة مواضع من كتابه العزيز، منها:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[(١)].

٢- قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[(٢)].

إلى غير ذلك من المواضع[(٣)].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لَمَّا قَضَى اللهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي»[(٤)].

٢- ما جاء عن قتادة بن النعمان ﷺ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَمَّا فَرَغَ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ، اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ»[(٥)].

ج) دلالة الإجماع:

أجمع الصحابة ﷺ والتابعون لهم بإحسان، وأئمّة المسلمين ومن تبعهم -ولم يُخالف في ذلك إلّا من

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ٥٤.

(٢) سورة طه، الآية: ٥.

(٣) وهي:
- سورة يونس، الآية: ٣.
- سورة الرعد، الآية: ٢.
- سورة الفرقان، الآية: ٥٩.
- سورة السجدة، الآية: ٤.
- سورة الحديد، الآية: ٤.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٠٢٢، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، ٣/ ١١٦٦. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٥١، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، ٤/ ٢١٠٧.

(٥) رواه الخلّال في كتاب: (السنة) كما ذكر الذهبي. انظر: الذهبي، العلوّ للعليّ الغفّار، ٦٣. وقال: "رواته ثقات". وقال ابن القيّم: "إسناد صحيح على شرط البخاري". ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ٥٤.
ولم يُعثر عليه في المطبوع من كتاب: (السنة) للخلّال، ولعلّه يكون في القسم المفقود منه، كما أشار إلى ذلك البرّاك، نصوص ممّا فُقد من كتاب السنة لأبي بكر الخلّال، مجلة كلّية دار العلوم بجامعة القاهرة، العدد ٣٦، (٢٠٠٥م): ٤٢٧.

هو متّهم على الإسلام[١]- على أن الاستواء من الصفات المعلومة بالسمع لا بالعقل[٢].

يقول إسحاق بن راهوَيه[٣]: "إجماع أهل العلم: أنه تعالى على العرش استوى، ويعلم كلّ شيء في أسفل الأرض السابعة"[٤].

ويقول الطلمنكي: "أجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله استوى على عرشه بذاته"[٥].

ويقول أبو عثمان الصابوني: "وعلماء الأمّة وأعيان الأئمّة من السلف ﷺ لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سماواته، يثبتون له من ذلك ما أثبته الله تعالى، ويؤمنون به ويصدّقون الربّ ﷻ في خبره، ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استوائه على العرش، ويرونه على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله"[٦].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن القول: بأن الله فوق العرش هو ممّا اتّفقت عليه الأنبياء كلّهم، وذُكر في كلّ كتابٍ أُنزل على كلّ نبي أُرسل، وقد اتّفق على ذلك سلف الأمّة وأئمّتها من جميع الطوائف"[٧].

وقد بيّن أهل السنة والجماعة أن استواء الله تعالى استواء حقيقي يليق بجلاله وعظمته:

قال ابن خزيمة: "فنحن نؤمن بخبر الله جلّ وعلا: أن خالقنا مستوٍ على عرشه، لا نبدّل كلام الله، ولا نقول قولًا غير الذي قيل لنا، كما قالت المعطّلة الجَهمية: إنه استولى على عرشه لا استوى، فبدّلوا قولًا غير الذي قيل لهم"[٨].

وقال أبو الحسن الأشعري: "نقول: إن الله ﷻ يستوي على عرشه استواءً يليق به"[٩].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القول: بأن الله تعالى ليس فوق العرش أول من ابتدعه في الإسلام: الجعد بن درهم والجَهم بن صفوان وشيعتهما، وهم عند الأمّة من شرار أهل الأهواء". ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ١/ ١٢٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٢٧.

(٣) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، أبو يعقوب، المعروف بابن راهوَيه، أحد أئمّة المسلمين، اجتمع له الحديث والفقه، والصدق والورع والزهد، وكان ممّن فرّع السنن وذبّ عنها وقمع من يخالفها، له تصانيف، منها: (المسند)، توفي سنة ٢٣٨هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٨/ ١١٥-١١٦. المزّي، مرجع سابق، ٢/ ٣٧٣-٣٨٨.

(٤) أخرجه الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١/ ٣٧٠.

(٥) نقلًا عن: ابن القيّم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ٧٦.

(٦) الصابوني، مرجع سابق، ١٧٦.

(٧) ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ٢/ ٩.

(٨) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ٢٣٣.

(٩) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ١٠٥.

كما أن أهل السنة والجماعة ينزّهون الله سبحانه أن يكون في استوائه محتاجًا لشيء، أو مفتقرًا إلى مخلوق:

قال الطّحاوي: "والعرش والكرسي حقّ، وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه، محيط بكلّ شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وكذلك إن كان يعتقد أن الله يفتقر إلى شيء يحمله إلى العرش أو غيره، فهو أيضًا مبتدع ضال، وكذلك إن جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين، فيقول: استواء الله كاستواء المخلوق، أو نزوله كنزول المخلوق، ونحو ذلك، فهذا مبتدع ضال.

فإن الكتاب والسنة مع العقل دلّت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء، ودلّت على أن الله غني عن كلّ شيء، ودلّت على أن الله مباين للمخلوقات عالٍ عليها.

وإن كان يعتقد أن الخالق تعالى بائن عن المخلوقات، وأنه فوق سماواته على عرشه بائن من مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وأن الله غني عن العرش وعن كلّ ما سواه، لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات، بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش وحملة العرش بقدرته، ولا يُمثّل استواء الله باستواء المخلوقين، بل يُثبت لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينفي عنه مماثلة المخلوقات، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمّة وأئمّتها.

فإن مذهبهم: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل، فيعلمون أن الله بكلّ شيء عليم، وعلى كلّ شيء قدير، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ثم استوى على العرش"(٢).

وقال ابن القيّم: "هذه الصفة(٣) يلزمها كون العالي فوق السافل في القديم والحديث، فهذا اللازم حقّ لا يجوز نفيه، ويلزمها كون السافل حاويًا للأعلى محيطًا به حاملًا له والأعلى مفتقر إليه، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلّها، بل بعضها لا يفتقر فيه الأعلى إلى الأسفل، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله كالسماء مع الأرض، فالربّ تعالى أجلّ شأنًا وأعظم أن يلزم من علوّه ذلك، بل لوازم علوّه من خصائصه، وهي حمله للسافل وفقر السافل إليه، وغناه سبحانه عنه، وإحاطته ﷻ به، فهو فوق العرش مع حمله العرش وحملته، وغناه عن العرش وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش وعدم إحاطة

(١) الطّحاوي، مرجع سابق، ١٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٦٢-٢٦٣.

(٣) يعني: العلوّ والاستواء.

العرش به، وحصره للعرش وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق، وأصحاب التلبيس واللبس لا يميّزون هذا التمييز ولا يفصّلون هذا التفصيل، ولو ميّزوا وفصّلوا لهُدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل الصريح للتنزيل"[(١)].

فضلال هؤلاء في هذا الجانب:

بسبب قياسهم الخالق بالمخلوق، فهم شبّهوا أولًا وعطّلوا ثانيًا، ولو قدروا الله تعالى حقّ قدره لما ظنّوا به مثل هذه الظنون.

وأهل السنة والجماعة كذلك لا يسألون عن كيفية استواء الله تعالى على عرشه.

قال الذهبي: "وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الإستواء لا نعقلها بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به، لا نعمّق ولا نتحذلق ولا نخوض في لوازم ذلك نفيًا ولا إثباتًا، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أنه لو كان له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت عنه، ونعلم يقينًا مع ذلك أن الله ﷻ لا مِثل له في صفاته ولا في استوائه ولا في نزوله، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا"[(٢)].

أمّا تفسير الإيجي للاستواء بالاستيلاء، فهو باطل من أوجه متعدّدة، منها ما يأتي:

الوجه الأول: أن تفسير الاستواء بالاستيلاء لم يقل به أحد من سلف الأمّة وأئمّتها، وأول من قاله وعُرف عنه القول به هو: الجعد بن درهم[(٣)(٤)].

الوجه الثاني: أن الاستواء في لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم، وخاطب الله تعالى بها عباده نوعان، مطلق ومقيّد:

فالمطلق: ما لم يوصل معناه، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[(٥)]، أي: كمل وتمّ.

والمقيّد على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: مقيّد بإلى، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[(٦)]، واستوى فلان إلى السطح، وهذا

---

(١) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٤/ ١٢١٩-١٢٢٠. وانظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣١٣.

(٢) الذهبي، العلوّ للعليّ الغفّار، ١٣٩.

(٣) هو: الجعد بن درهم، أستاذ الجَهم بن صفوان، مبتدع ضال، زعم أن الله تعالى لم يتّخذ إبراهيم عليه السلام خليلًا، ولم يكلّم موسى عليه السلام تكليمًا؛ فضحّى به خالد القسري وذبحه على إثر ذلك. انظر: محمد بن عمر العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي بن أمين قلعجي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ١/ ٢٠٦. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٢/ ١٠٥.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٠، ١٤٤.

(٥) سورة القصص، من الآية: ١٤.

(٦) سورة فصلت، من الآية: ١١.

معناه: العلوّ والارتفاع.

الضرب الثاني: مقيّد بعلى، كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾(١)، وهذا أيضًا معناه: العلوّ والارتفاع.

الضرب الثالث: مقيّد بواو المعيّة، نحو: استوى الماء والخشبة، بمعنى: ساواها(٢).

الوجه الثالث: أن علماء اللغة العربية أنكروا تفسير الاستواء بالاستيلاء، فقد سُئل الخليل بن أحمد(٣): "هل وجدت في اللغة استوى بمعنى: استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها"(٤).

وهذا ابن الأعرابي(٥) يقول: "لا يقال: استولى على الشيء إلّا أن يكون له مضادّ، فإذا غلب أحدهما، قيل: استولى"(٦).

الوجه الرابع: أن معنى الاستواء عند السلف الصالح ﷺ معلوم مشهور قبل أن يُحدث الجَهمية تفسيرهم له: بالاستيلاء، ولذا قال مالك: "الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"(٧).

وهذا المعنى المفهوم عندهم للاستواء: هو العلوّ والارتفاع.

الوجه الخامس: أنه لو لم يكن الاستواء معلومًا في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(٨)، لم يحتج أن يقول مالك في لفظ آخر: والكيف مجهول(٩)؛ لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي إلّا ما قد عُلم أصله(١٠).

---

(١) سورة الزخرف، من الآية: ١٣.

(٢) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٨٨٨-٨٨٩.

(٣) هو: الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، أستاذ سيبويه، كان رأسًا في علم النحو، وهو الذي استنبط علم العروض، وحصر أشعار العرب به، وكان رجلًا صالحًا وقورًا حليمًا، من الزهّاد المنقطعين للعلم، من مؤلّفاته: (العروض)، و(العين)، توفي سنة ١٧٠هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٢/ ٢٤٤-٢٤٨. السيوطي، بغية الوعاة، ١/ ٥٥٧-٥٦٠.

(٤) نقلًا عن: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١٤٦. وقد عزاه إلى أبي المظفّر ابن هُبيرة في كتابه: (الإفصاح عن معاني الصحاح)، ولم يُعثر عليه فيه.

(٥) هو: محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، نسبة إلى الأعراب، أبو عبد الله، مولى بني هاشم، وربيب المفضّل الضبّي، كان أحفظ الناس للأيام والأنساب، وإليه انتهى علم اللغة، وكان يشتغل بالتعليم، من مصنّفاته: (تاريخ القبائل)، و(النوادر)، توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٣٣٦-٣٤٠. ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٣٠٦-٣٠٩.

(٦) أخرجه اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ٦٦٦، ٣/ ٣٩٩.

(٧) أخرجه أبو سعيد الدّارمي، الردّ على الجَهمية، رقم ١٠٤، ٦٦. اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ٦٦٤، ٣/ ٣٩٨. أبو نُعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ٦/ ٣٢٦.

(٨) سورة طه، الآية: ٥.

(٩) انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة، ٢/ ٢٧٤.

(١٠) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١٤٥.

الوجه السادس: أن عمدة من أوّل الاستواء بالاستيلاء هو البيت المشهور:

قد استوى بشر[1] على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

والاستدلال بهذا البيت لا يصحّ؛ لما يأتي:

١- أنه لم تصحّ نسبته لأحد، فهو مصنوع، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية[2] وتلميذه ابن القيّم[3].

٢- أنه لو صحّ هذا البيت لما كان لهم فيه حجّة، بل هو حجّة عليهم؛ فإن بشرًا هذا كان أخا عبد الملِك بن مروان[4]، وكان أميرًا على العراق، فاستوى على سريرها، كما هي عادة الملوك ونوّابها أن يجلسوا فوق سرير الملِك، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة.

٣- أنه يُفهم من هذا البيت: أن الاستيلاء لازم معنى الاستواء، فيكون معناه: أن بشرًا لما استوى واستقرّ وثبت وتمكّن من مُلك العراق لازمه استيلاؤه عليه، فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا في كلّ معنًى، بل في الموضع الذي يقتضيه، ولا يصلح الاستيلاء في كلّ موضعٍ يصلح فيه الاستواء، ولهذا لا يصلح أن يقال: استولت السنبلة على ساقها، أو استولت السفينة على الجبل.

٤- أنه لو كان المراد بالبيت: الاستيلاء بالقهر والمُلك، لكان المستوي عبدَ الملِك لا بشرًا؛ فإن بشرًا لم يكن ينازع أخاه المُلك وإن كان نائبًا له، فالمستوي عبد الملِك، والمستوي بمعنى الاستواء الحقيقي، وهو: الاستقرار، والجالس على السرير هو بشر لأنه نائب، ونوّاب الملِك تفعل ذلك بإذن ملوكها.

الوجه السابع: أن في النصوص الشرعية الواردة في إثبات الاستواء ما يمنع من إرادة الاستيلاء بها؛ إذ قد ورد لفظ: الاستواء مجرّدًا من اللام ومقترنًا بحرف الجرّ على، وعطف الفعل استوى بحرف ثم على خلقه السماوات والأرض، وكون الاستواء بعد أيام التخليق، وكون العرش مخلوقًا قبل خلق السماوات والأرض، كلّ هذه القرائن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقته اللغوية، كما أجمع عليه سلف الأمّة وأئمّتها[5].

---

(١) هو: بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أخو عبد الملِك بن مروان، أحد الكرام الأجواد، ولي لأخيه العراقَين بعد مقتل مصعب بن الزبير، فلم تطل ولايته عليها، توفي سنة ٧٥هـ. انظر: علي بن عساكر الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ١٠/ ٢٥٣-٢٦٦. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط١ (بيروت: دار صادر، ١٣٥٨هـ)، ٦/ ١٣١-١٣٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ١٤٦.

(٣) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٩١٢.

(٤) هو: عبد الملِك بن مروان بن الحكم الأموي، أبو الوليد، أمير المؤمنين، أول من سُمّي بعبد الملِك في الإسلام، كان ناسكًا عابدًا قبل الخلافة، وقد بويعت له بعد وفاة أبيه مروان بعهدٍ منه، وكان يجالس العلماء والفقهاء ويحفظ عنهم، وهو أول من صكّ الدنانير في الاسلام، توفي سنة ٨٦هـ. انظر: ابن عساكر، مرجع سابق، ٣٧/ ١١٠-١٦٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ٩/ ٦١-٦٩.

(٥) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٩١٣-٩١٦، ٩١٨-٩٢٠.

الوجه الثامن: أنه يلزم من تفسير الاستواء بالاستيلاء لوازم باطلة.

منها:

١- أنه يلزم القائل بالاستيلاء على قوله نظير ما فرّ منه، فهو قد فرّ من إثبات الاستواء حقيقةً لئلا يلزم التشبيه، فهذا اللازم يلزمه أيضًا في الاستيلاء، ويزيد عليه بتحريف المعنى من استوى إلى استولى، ومخالفة الإجماع، فلو قال بالمعنى الحقيقي لوافق النصّ وإجماع السلف الصالح ﷺ، وسلم من التحريف.

٢- أنه يلزم من تأويل الاستواء بالاستيلاء تخطئة السلف الصالح ﷺ الذين لم يقولوا به، بل أنكروه وردّوا على الجَهمية، وهم مجمعون على أن الاستواء معلوم غير مجهول، فيكون إحداث معنى للاستواء بعد إجماعهم على معناه الحقيقي اللائق بالله تعالى خرقًا لإجماعهم، وبالآتي بطلان ما أتى من تفسير بعد إجماعهم.

٣- أنه يلزم القائل بالاستيلاء أن يكون الله تعالى قبل ذلك غير مستولٍ على العرش؛ بدلالة لفظ ثمّ التي تأتي للترتيب، إذ أفادت أن الاستواء واقع بعد خلق السماوات والأرض، وأمّا قبلها فلم يكن مستويًا على العرش، فإذا فُسّر بالاستيلاء كان معناه: أنه لم يكن مستوليًا عليه ثم استولى عليه[(١)].

٤- أنه ممّا يلزم من تفسير الاستواء بالاستيلاء أن يكون هناك مغالبة ومنازعة حتى تمّت الغلبة، وهذا باطل؛ فإن الله تعالى لا يغالبه أحد، ولا ينازعه في ملكه بشر، فلمّا كان هذا باطلًا بطل ما أدّى إليه، وهو القول: بالاستيلاء[(٢)].

رابعًا: صفة الوجه:

الوجه صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[(٣)].

٢- قوله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[(٤)].

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٦/ ١١٥.

(٢) انظر: عثمان أبو سعيد الدّارمي، نقض الدّارمي على المرّيسي الجَهْمي العنيد، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م)، ١/ ٤٥٥.

(٣) سورة القصص، من الآية: ٨٨.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: «قَامَ فِينَا رَسُولُ الله ﷺ بِخَمسِ كَلِمَات، فَقَال: إِنَّ اللهَ ﷻ لا يَنامُ، وَلا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لاحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»[١].

٢- وعنه ﷺ أن النبي ﷺ قال: «جَنَّتَانِ من فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِن ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَينَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ، إِلّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ»[٢].

٣- عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: «لَمّا نَزَلَت هَذِهِ الآيَة: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾[٣]، قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»[٤].

ج) دلالة الإجماع:

حكى جماعة من أهل العلم الإجماع على إثبات صفة الوجه لله تعالى، ومنهم:

ابن خزيمة حيث قال: "نحن نقول وعلماؤنا جميعًا في جميع الأقطار: أن لمعبودنا ﷻ وجهًا كما أعلمنا الله في محكم تنزيله، فذوّاه[٥] بالجلال والإكرام، وحكم له بالبقاء، ونفى عنه الهلاك.

ونقول: إن لوجه ربّنا ﷻ من النور والضياء والبهاء ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كلّ شيء أدركه بصره، محجوب عن أبصار أهل الدنيا؛ لا يراه بشر ما دام في الدنيا الفانية"[٦].

وقال ابن قدامة: "وهكذا من لم يسعه ما وسع رسول الله ﷺ، وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، والأئمّة من بعدهم والراسخين في العلم من تلاوة آيات الصفات وقراءة أخبارها وإمرارها كما جاءت، فلا وسّع الله عليه، فممّا جاء من آيات الصفات قول الله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٧]"[٨].

---

(١) صحيح مسلم، ح ١٧٩، كتاب الإيمان، باب في قوله ﵇: "إِنّ اللهَ لَا يَنَام"، ١/ ١٦١.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٥٩٧، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، ٤/ ١٨٤٨. صحيح مسلم، ح ١٨٠، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربّهم، ١/ ١٦٣. واللفظ له.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ٦٥.

(٤) صحيح البخاري، ح ٤٣٥٢، كتاب التوحيد، باب قول الله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، ٤/ ١٦٩٤.

(٥) أي: جاء في وصفه: ذو.

(٦) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ٥٣.

(٧) سورة الرحمن، من الآية: ٢٧.

(٨) عبد الله بن أحمد بن قدامة، لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١ (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ)، ١١.

وأهل السنة والجماعة يثبتون الوجه صفةً لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته.

قال ابن خزيمة: "فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنّا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقرّ بذلك بألسنتنا، ونصدّق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبّه وجه خالقنا بوجه أحدٍ من المخلوقين، عزّ ربّنا عن أن يشبه المخلوقين، وجلّ ربّنا عن مقالة المعطّلين"(١).

أمّا ما ذكره الإيجي من تأويل صفة الوجه بالوجود فهو باطل؛ وذلك لعدّة أمور:

١- أنه مبنيّ على أصلٍ باطل، وهو كون إثبات هذه الصفة يقتضي التشبيه، وما بُني على باطل فهو باطل.

٢- أن النصوص الشرعية قد وردت بإثبات هذه الصفة في حقّ الله تعالى، ولم يرد في شيء منها تأويلها باللازم، ممّا يدلّ على أن المراد بها حقيقتها.

٣- أن في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٢)، أضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ذُو﴾، ولو كان ذكر الوجه صلة ولم يكن صفةً للذات، لقال: ذي الجلال، فلمّا قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ﴾، عُلم أنه نعت للوجه، وأن الوجه صفة للذات(٣).

٤- أن ذلك الوجه وُصف في النصوص الشرعية بالجلال والإكرام، وبأن له نورًا يستعاذ به، وسبحاته تحرق ما انتهى إليه بصره جلّ وعلا من خلقه، وكلّ هذه الأوصاف تمنع أن يكون المراد به الوجود.

٥- أنه لا يُعرف في لغة من لغات الأمم أن وجه الشيء بمعنى: وجوده، فالوجه في اللغة: مستقبَل كلّ شيء؛ لأنه أول ما يواجَه منه، ووجه الرأي والأمر: ما يظهر أنه صوابه، وهو في كلّ محلٍّ بحسب ما يضاف إليه(٤).

وقد ورد في إبطال مذهب المجاز في هذه الصفة ما قاله أبو سعيد الدّارمي في ردّه على المرّيسي(٥): "إن كان وجه الله عندك: قبلته، والأعمال التي أُبتغي بها وجهه ... أفيجوز أن يقال للقبلة والأعمال والعباد: ذو الجلال والإكرام؟ فقد علم المؤمنون من خلق الله أنه لا يقدّس وجه بذي الجلال والإكرام غير وجه الله"(٦).

---

(١) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ٢٦.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(٣) انظر: ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ٥١-٥٢.

(٤) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٩٩٦-٩٩٧.

(٥) هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة المرّيسي، أبو عبد الرحمن، مولى زيد بن الخطّاب، اشتغل بالكلام وجرّد القول: بخلق القرآن الكريم، وله أقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كُفّر لأجلها، وكان مرجئًا، وإليه تُنسب الطائفة المرّيسية من المرجئة، توفي سنة ٢١٨هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٧/ ٥٦-٦٦. ابن خلّكان، مرجع سابق، ١/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٦) أبو سعيد الدّارمي، نقض الدّارمي على المرّيسي، ٢/ ٧٠٨.

ثم قال عن قوله ﷺ في الحديث: «لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»[(١)]: "أفيستقيم أيها المعارض أن يُتأوّل هذا: أنه أحرقت سبحات وجهه الأعمال الصالحة، ووجه القبلة كلّ شيء أدركه بصره؟ ما يشكّ مسلم في بطلانه واستحالته"[(٢)].

وعن قوله ﷺ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»[(٣)] يقول: "أفيجوز أيها المعارض أن يُتأوّل هذا: أعوذ بثوابك والأعمال التي يبتغى بها وجهك وبوجه القبلة؟ فإنه لا يجوز أن يستعاذ بوجه شيء غير وجه الله تعالى"[(٤)].

ثم قال أبو سعيد الدّارمي بعد أن ذكر النصوص الشرعية الواردة في إثبات صفة الوجه، وردّ على جميع التأوّلات المجازية فيها: "وعلى تصديق هذه الآثار والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والعلم ... ولولا كثرة من يستنكر الحقّ ويستحسن الباطل ما اشتغلنا كلّ هذا الاشتغال بتثبيت وجه الله ذي الجلال والإكرام"[(٥)].

فإثبات الوجه لله تعالى واجب على الحقيقة بما يليق به سبحانه، وهذا هو المذهب الذي درج عليه أهل السنة والجماعة في نصوص الصفات.

خامسًا: صفة اليدين:

لقد جاءت النصوص الكثيرة في الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع بإثبات اليدين لله سبحانه وتعالى:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[(٦)].

٢- قوله سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[(٧)].

٣- قوله عزّ شأنه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(٨)].

---

(١) سبق تخريجه: ٣٦٠.

(٢) أبو سعيد الدّارمي، نقض الدّارمي على المرّيسي، ٢/ ٧١١.

(٣) سبق تخريجه: ٣٦٠.

(٤) أبو سعيد الدّارمي، نقض الدّارمي على المرّيسي، ٢/ ٧١٢-٧١٣.

(٥) المرجع السابق، ٢/ ٧٢٢-٧٢٣.

(٦) سورة آل عمران، من الآية: ٧٣.

(٧) سورة المائدة، من الآية: ٦٤.

(٨) سورة ص، من الآية: ٧٥.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ اللهَ ﷻ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ، حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»(١).

٢- حديث الشفاعة الذي رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ، وفيه: «فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ»(٢).

ج) دلالة الإجماع:

ومن أقوال العلماء في الإجماع على إثبات صفة اليدين لله تعالى:

قال أبو عثمان الصابوني عن أهل الحديث أنهم يقولون: "إنه خلق آدم ﷺ بيديه، كما نصّ سبحانه عليه في قوله ﷻ من قائل: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾(٣)، ولا يحرّفون الكلِم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين"(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "بل إثبات جنس هذه الصفات قد اتّفق عليه سلف الأمّة وأئمّتها: من أهل الفقه والحديث والتصوّف والمعرفة وأئمّة أهل الكلام ... كلّ هؤلاء يثبتون لله صفة الوجه واليد ونحو ذلك"(٥).

وأهل السنة والجماعة يثبتون أن لله تعالى يدين تليقان به من غير تشبيه بخلقه، تقدّس عن ذلك:

قال ابن خزيمة: "باب: ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جلّ وعلا، والبيان: أن الله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله"(٦).

ثم ذكر جملةً من الآيات الكريمة الدالّة على ذلك، وقال بعدها: "باب: ذكر البيان من سنة النبي على إثبات يد الله جلّ وعلا؛ موافقًا لما تلونا من تنزيل ربّنا لا مخالفًا، قد نزّه الله نبيه وأعلى درجته، ورفع قدره عن أن يقول إلّا ما هو موافق لما أنزل الله عليه من وحيه"(٧).

---

(١) صحيح مسلم، ح ٢٧٥٩، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب، ٤/ ٢١١٣.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣١٦٢، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله ﷻ: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾، ٣/ ١٢١٥. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٩٤، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة، ١/ ١٨٤.

(٣) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٤) الصابوني، مرجع سابق، ١٦٠-١٦١.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٧٤.

(٦) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ١١٨.

(٧) المرجع السابق، ١/ ١١٩.

وقال اللالكائي: "سياق ما دلّ من كتاب الله ﷻ وسنة رسوله على أن من صفات الله ﷻ: الوجه والعينين واليدين"[1].

ثم ذكر بعد ذلك الأدلّة على ثبوت هذه الصفات.

أمّا التأويل الذي ذكره الإيجي لصفة اليدين:

بناءً على مذهب الأشاعرة الفاسد من كون إثبات هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم فهو زعم باطل؛ لأن اللازم المذكور إنما يلزم من أثبت يدين مماثلتين لأيدي المخلوقين، وأمّا من أثبت يدين تليقان بالله تعالى لا تشبهان أيدي المخلوقين، فإن هذا لا يلزمه ما ذكروه؛ لأن إثبات يدين حقيقيتين تليقان بالله تعالى هو مثل إثبات: قدرة وعلم وحياة وسمع وبصر يليق به سبحانه.

وتأويل اليد بالقدرة كما يرى الإيجي، أو بالقوة أو النعمة هو مذهب الأشاعرة[2] الذين ينفون صفات الله تعالى الخبرية.

ويُردّ على هذه التأويلات الباطلة من وجوه:

الوجه الأول: أن الأصل في الكلام أن يُحمل على الحقيقة، ودعوى المجاز مخالفة للأصل.

الوجه الثاني: أن تفسير اليد بالقدرة أو القوة أو النعمة خلاف الظاهر، وقد اتّفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى[3].

الوجه الثالث: أنه قد ورد ذكر اليدين في بعض الآيات الكريمة بصيغة التثنية، وتأويلها بالقدرة لا يمكن؛ لأن قدرة الله تعالى صفته وهي مفردة، ولأن "الله تعالى قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾[4]، قال إبليس مجيبًا له: أنا خير منه، فأخبر بالعلّة التي من أجلها لم يسجد، وأخبره تعالى بالعلّة التي لها أوجب عليه السجود، وهو أن خلقه بيديه، فلو كانت اليد القدرة التي خلق آدم بها وبها خلق إبليس لم يكن لاحتجاجه تعالى عليه بأن خلقه بما يوجب عليه السجود معنى؛ إذ إبليس مشارك لآدم فيما خلقه به تعالى من قدرته، ولم يعجز إبليس بأن يقول له: أيّ ربّ، وأيّ فضلٍ له عليّ وأنا خلقتني بقدرتك كما خلقته؟ ولم يعدل إبليس عن هذا الجواب إلى أن يقول: أنا خير منه؛ لأنه خلقه من نارٍ وخلق آدم من طين، فعدول إبليس عن هذا الاحتجاج مع وضوحه دليل على أن

(١) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٣/ ٤١٢.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٢٥٨-٢٦٠. الرازي، التفسير الكبير، ١٢/ ٣٦-٣٧، ١٧/ ١٧٨، ٢٩/ ٩٣، ٣٠/ ٨٢-٨٤. الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ٤٥١-٤٥٧، ٤٦٠-٤٧١.

(٣) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٩٤٦.

(٤) سورة ص، من الآية: ٧٥.

آدم خصّه الله تعالى من خلقه بيديه بما لم يخصّ به إبليس ...

ولا يجوز أن يكون المراد باليدين: نعمتين؛ لاستحالة خلق المخلوق بمخلوقٍ مثله؛ لأن النّعم مخلوقة كلّها"(١).

وأمّا جعل الإيجي قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٢) من باب العناية بخلق آدم عليه السلام وتشريفه بالإضافة إليه:

فهذا كلام باطل؛ لأنه يقتضي أن اليدين ليستا من الصفات الحقيقية، بل من الصفات المعنوية، وهذا مخالف لسياق الآية ولفهم السلف الصالح رضي الله عنهم؛ وذلك أن الفعل إذا أُضيف إلى الفاعل، وعُدّي الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، كان نصًّا في أنه فعل الفعل بيديه، فلو لم يُرد: أنه فعله باليد حقيقة، كان ذلك زيادةً محضةً من غير فائدة، وكلام الله تعالى منزّه عن ذلك(٣).

الوجه الرابع: أنه لو فُرض مجيء اليد بمعنى: القدرة، فلا يجوز إطلاق هذا المعنى إلّا في حقّ من اتّصف باليد على الحقيقة، ولذلك لا يقال: يد الهوى ولا يد الماء(٤).

الوجه الخامس: أن تأويل صفة اليدين بالنعمتين قول باطل؛ لأن نعم الله تعالى كثيرة لا تحصى، كما قال عز وجل: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾(٥)، ولا يمكن أن تكون محصورة في نعمتين فقط(٦).

الوجه السادس: أن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب، ولم ينكر عليهم إثبات اليد له، حيث قال جلّ شأنه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾(٧).

فلعنهم على وصف يده بالإمساك دون إثبات يده، ولذا قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فأثبت الله تعالى لنفسه اليد كما يليق بجلاله وعظمته(٨).

سادسًا: صفة اليمين:

لقد جاءت النصوص الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية بوصف يد الله سبحانه وتعالى بأنها يمين:

---

(١) ابن بطّال، مرجع سابق، ١٠/ ٤٣٦-٤٣٧.

(٢) سورة ص، من الآية: ٧٥.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٦٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٦/ ٣٧٠.

(٥) سورة إبراهيم، من الآية: ٣٤.

(٦) انظر: أبو سعيد الدّارمي، نقض الدّارمي على المرّيسي، ١/ ٢٨٥.

(٧) سورة المائدة، من الآية: ٦٤.

(٨) انظر: ابن الموصلي، مرجع سابق، ٣/ ٩٥٧.

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومما يدلّ على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(1).

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- قوله ﷺ في الحديث الذي رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: «إِنَّ يَمِينَ اللهَّ مَلاى لَا يَغِيضُهَا(2) نَفَقَةٌ»(3).

٢- وعنه رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يَقْبِضُ اللهُ الأرْضَ يَومَ الْقِيَامَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُول: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الارْض؟»(4).

٣- وعنه رضي الله عنه أيضًا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِن طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلّا الطَّيِّبَ، إِلّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ»(5).

٤- عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهَّ عَلَى مَنَابِرَ من نُورٍ، عَن يَمِينِ الرّحمَن ﷻ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ»(6).

وبهذه النصوص الشرعية أثبت أهل السنة والجماعة صفة اليمين كغيرها من الصفات، بلا تعطيلٍ لمعناها، ولا تشبيهٍ أو تمثيلٍ لكيفيتها:

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "وكما صحّ الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «... وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ» الإيمان بذلك، فمن لم يؤمن بذلك، ويعلم أن ذلك حقّ كما قال رسول الله ﷺ، فهو مكذّب برسول الله ﷺ"(7).

---

(1) سورة الزمر، من الآية ٦٧.

(2) يَغِيضُهَا: يعني: ينقصها، والغيض: النقصان في الشيء. انظر: ابن قتيبة، مرجع سابق، ١/ ٥٦٤. الحميدي، مرجع سابق، ٣٤٨.

(3) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٨٣، كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، ٦/ ٢٦٩٩. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٩٩٣، كتاب الزكاة، باب الحثّ على النفقة، ٢/ ٦٩٠.

(4) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٤٧، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾، ٦/ ٢٦٨٨. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٨٧، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤/ ٢١٤٨.

(5) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٩٣، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، ٦/ ٢٧٠٢. صحيح مسلم، ح ١٠١٤، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة، ٢/ ٧٠٢. واللفظ له.

(6) صحيح مسلم، ح ١٨٢٧، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣/ ١٤٥٨.

(7) أخرجه ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، رقم ٤٣٦، ١/ ٣١٣.

وقال ابن خزيمة: "نحن نقول: لله جلّ وعلا يدان، كما أعلمنا الخالق البارئ في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه المصطفى، ونقول: كلتا يدي ربّنا ﷻ يمين على ما أخبر النبي، ونقول: إن الله ﷻ يقبض الأرض جميعًا بإحدى يديه، ويطوي السماء بيده الأخرى، وكلتا يديه يمين لا شمال فيهما"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد جاء ذكر اليدين في عدّة أحاديث ... بيّن النبيّ ﷺ أن كلتا يمين الربّ مباركة، ليس فيها نقص ولا عيب بوجهٍ من الوجوه، كما في صفات المخلوقين"(٢).

وقال ابن القيّم: "ولمّا كان سبحانه موصوفًا بأن له يدين، لم يكن فيهما شمال، بل كلتا يديه يمين مباركة"(٣).

ولا يُلتفت لمن خالف هذا ممّن حاد عن مذهب أهل السنة والجماعة فعطّل صفات الله تعالى.

سابعًا: صفة العينين:

ثبتت صفة العينين لله تعالى بأدلّة الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾(٤).

٢- قوله سبحانه: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾(٥).

٣- قوله ﷻ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾(٦).

٤- قوله جلّ شأنه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾(٧).

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﵄ قال: «ذُكِرَ الدّجَّال عِندَ النّبِي ﷺ فَقَال: إنَّ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ، إنَّ اللهَ لَيسَ بِأَعْوَرَ، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ، وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ»(٨).

---

(١) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ١٩٣-١٩٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٩٢-٩٣.

(٣) ابن القيّم، أحكام أهل الذمّة، ١/ ٤١٦.

(٤) سورة هود، من الآية: ٣٧.

(٥) سورة الطور، من الآية: ٤٨.

(٦) سورة طه، من الآية: ٣٩.

(٧) سورة القمر، من الآية: ١٤.

(٨) صحيح البخاري، ح ٦٩٧٢، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، ٦/ ٢٦٩٥.

٢- عن أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «ما بَعَثَ اللهُ مِن نَبِيٍّ إِلّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، إِنّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيسَ بِأَعْوَرَ، مَكْتُوبٌ بَينَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ»(١).

ج) دلالة الإجماع:

من أقوال العلماء في الإجماع على إثبات صفة العينين لله تعالى:

قال أبو عثمان الصابوني: "وكذلك يقولون(٢) في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به الأخبار الصحّاح، من السمع والبصر والعين"(٣).

وقال العثيمين: "وأجمع أهل السنة على أن العين اثنتان"(٤).

أمّا تفسير الإيجي للعين بأنها:

البصر أو مجرّد الرؤية فقط دون صفة العين الحقيقية لله تعالى فهو باطل؛ لأنه مخالف لإجماع السلف الصالح ﷺ.

يقول العثيمين: "ولا يجوز تفسيرها: بالعلم، ولا بالرؤية مع نفي العين؛ لأنه مخالف لظاهر اللفظ وإجماع السلف على ثبوت العين لله، ولا دليل عليه"(٥).

كما أنه لا يمكن استعمال لفظ العين بمعنى: البصر أو الرؤية إلّا لمن كانت له عين حقيقية، فهل يريد المعطّلة أن يقولوا: إن الله تعالى يُمتدح بما ليس فيه، فيُثبت لنفسه عينًا وهو عاطل عنها؟! أم أن رؤيته للأشياء لا تقع بصفةٍ خاصّةٍ بها، بل هو يراها بذاته كما تقول المعتزلة؟!(٦).

ثامنًا: الجنب:

لقد أخطأ الإيجي حينما عدّ الجنب من صفات الله تعالى، وإن كان قد أصاب في تفسير معنى الجنب الوارد في قوله ﷻ: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾(٧).

حيث إن المراد به في الآية: أمر الله أو طاعة الله أو حقّ الله، وهذا ما أُثر تفسيره عن السلف الصالح ﷺ:

فقد ورد عن مجاهد أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾: "يعني: على ما ضيّعت

(١) صحيح البخاري، ح ٦٩٧٣، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾، ٦/ ٢٦٩٥.

(٢) يعني: أصحاب الحديث.

(٣) الصابوني، مرجع سابق، ١٦٥.

(٤) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٣/ ٢٣٥.

(٥) المرجع السابق، ٤/ ٢٧٥.

(٦) انظر: هرّاس، شرح العقيدة الواسطية، ٤٩.

(٧) سورة الزمر، الآية: ٥٦.

من أمر الله"[1].

وروي عن الحسن البصري[2] أنه فسّر قوله تعالى: ﴿فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[3] بمعنى: في طاعة الله، وقيل: في حقّ الله، وقيل: في ذكر الله، وقال بعضهم: على ما فرّطت في الجانب الذي يؤدّي إلى رضا الله، وغير ذلك من الأقوال[4].

وهذا الضرب من الاختلاف في تفسير الجنب اختلاف تنوّعٍ لا اختلاف تضادّ؛ إذ جميع هذه التفسيرات متّفقة على أن المراد: تحسّر المرء حين معاينة العذاب بسبب تقصيره في أوامر الله تعالى وطاعاته وحقوقه وذكره، وفي كلّ ما يوصل إلى مرضاته وجنته.

كما استعمل النبي ﷺ لفظ: الجنب، على معنى: الأمر أو الناحية، كما جاء عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيًا كلام الخضر لموسى عليهما السلام من حديث أبيّ بن كعب رضي الله عنه: «وَاللهِ ما عِلْمِي وَمَا عِلْمُكَ فِي جَنْبِ عِلْمِ اللهِ، إِلّا كَمَا أَخَذَ هَذَا الطَّائِرُ بِمِنْقَارِهِ مِن الْبَحْرِ»[5].

وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الآية السابقة ليست من آيات الصفات، إذ يقول: "وقد يقول بعض المثبتة: دلّت هنا على الصفة فتكون دالّةً هناك، بل لمّا رأوا بعض النصوص تدلّ على الصفة، جعلوا كلّ آيةٍ فيها ما يتوهّمون أنه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفةٍ من آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾.

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط؛ فإن الدلالة في كلّ موضعٍ بحسب سياقه وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين، يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرةٍ غير الصفات"[6].

ويقول أيضًا: "فإنه لا يُعرف عالم مشهور عند المسلمين، ولا طائفة مشهورة من طوائف المسلمين أثبتوا لله جنبًا نظير جنب الإنسان، وهذا اللفظ جاء في القرآن في قوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا

---

(١) مجاهد بن جبر المخزومي، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن بن الطاهر السورتي، ط [بدون] (بيروت: المنشورات العلمية، ت [بدون])، ٢/ ٥٥٩.

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، الفقيه القارئ، الزاهد العابد، إمام أهل البصرة، من بحور العلم، كان رأسًا في القرآن الكريم والحديث، كبير الشأن، روى له الجماعة، من كتبه: (فضائل مكة)، توفي سنة ١١٠هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ١/ ٧١-٧٢. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١٢/ ١٩٠-١٩١.

(٣) سورة الزمر، من الآية: ٥٦.

(٤) انظر هذه الأقوال وغيرها: السمعاني، تفسير السمعاني، ٤/ ٤٧٧. ابن الجوزي، زاد المسير، ٧/ ١٩٢.

(٥) صحيح البخاري، ح ٤٤٤٩، كتاب التفسير، باب: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلْبَحْرِ سَرَبًا﴾، ٤/ ١٧٥٥.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٤-١٥.

فَرَّطتُ فِي جَنْبِ ٱللَّهِ﴾[1]، فليس في مجرّد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفةً له، بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفةٍ له باتّفاق الخلق"[2].

ويقول ابن القيّم: "فهذا إخبار عمّا تقوله هذه النفس الموصوفة بما وُصفت به، وعامّة هذه النفوس لا تعلم أن لله جنبًا ولا تقرّ بذلك كما هو الموجود منها في الدنيا، فكيف يكون ظاهر القرآن أن الله أخبر عنهم بذلك، وقد قال عنهم: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾.

والتفريط فعل أو ترك فعل، وهذا لا يكون قائمًا بذات الله لا في جنبٍ ولا في غيره، بل يكون منفصلًا عن الله، وهذا معلوم بالحسّ والمشاهدة، وظاهر القرآن يدلّ على أن قول القائل: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ ليس أنه جعل فعله أو تركه في جنبٍ يكون من صفات الله"[3].

فإثبات الجنب صفة لله تعالى من ظاهر الآية السابقة جهل باللغة؛ لأن الدلالة في كلّ موضعٍ بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية، كما أنه خطأ واضح؛ فلم يقل أحد من أهل السنة والجماعة: إن الجنب صفة لله تعالى، ولم يعدّوا تلك الآية من آيات الصفات، بل إنّ ممّا أُثر عنهم في تفسيرها على أن معنى الآية الصحيح: في حقّ الله ﷻ وطاعته وجنابه، وليس المراد بها إثبات صفة الجنب له جلّ وعلا.

تاسعًا: صفة القَدم:

القَدم صفة ثابتة لله تعالى على ما يليق به سبحانه؛ وذلك للأحاديث الشريفة.

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ في تحاجج الجنة والنار، وفيه: «فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ، فَيَضَعُ قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطْ[4] قَطْ، فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ، وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ»[5].

٢- عن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لَا يَزَالُ يُلْقَى فِيهَا، ﴿وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾[6]، حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَدَمَهُ، فَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ ...» الحديث[7].

---

(١) سورة الزمر، من الآية: ٥٦.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٤/ ٤١٥-٤١٦.

(٣) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ١/ ٢٥٠.

(٤) قَطْ: خفيفة بمعنى: حَسب، يقال: قَطْكَ الشيء، أَي: حَسبُك. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [قط]، ٨/ ٢١٥. ابن منظور، مرجع سابق، [قطط]، ٧/ ٣٨١.

(٥) سبق تخريجه: ٣٣٣.

(٦) سورة ق، من الآية: ٣٠.

(٧) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٤٩، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾، ٦/ ٢٦٨٩. =

كما ورد في بعض الآثار الموقوفة على الصحابة رضي الله عنهم إثبات صفة القدمين لله تعالى، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[1] أنه قال: "الكُرسِي مَوضِع قَدَمَيهِ، وَالعَرش لَا يُقْدَر قَدْرُه"[2].

وقد تلقّى علماء أهل السنة والجماعة الأحاديث الشريفة السابقة بالقبول، وأمّروها كما جاءت، ولم يخوضوا في كيفيتها.

وهذه جملة من أقوالهم:

قال الترمذي: "وقد روي عن النبي ﷺ روايات كثيرة مثل هذا[3]، ما يذكر فيه أمر الرؤية أن الناس يرون ربّهم، وذكر القَدم، وما أشبه هذه الأشياء.

والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمّة، مثل: سفيان الثوري[4]، ومالك بن أنس، وابن المبارك[5]، وابن عيينة[6]، ووكيع[7]، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث

واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٨٤٨، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون والجنة يدخلها الضعفاء، ٤/ ٢١٨٨.

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٢) أخرجه عبد الله بن حنبل، السنة، رقم ١٠٢١، ٢/ ٤٥٤. وقال محقّقه: "إسناده حسن". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٣١١٦، ٢/ ٣١٠. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه". واللفظ له.

(٣) يعني: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه في حديث الرؤية الطويل قال:"قَالَ أُنَاسٌ: يَا رَسُولَ الله، هَل نَرَى رَبَّنَا يَومَ القِيَامَة؟ فَقَال: هَل تَضَارُّونَ فِي الشَّمسِ لَيسَ دُونَهَا سَحَابٌ ..." الحديث. متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٢٠٤، كتاب الرّقاق، باب الصراط جسر جهنم، ٥/ ٢٤٠٣. صحيح مسلم، ح ١٨٢، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٣-١٦٦.

(٤) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله، كان رأسًا من رؤوس المسلمين وعلمًا من أعلام الدين، مجمعًا على إتقانه وحفظه ومعرفته وضبطه وورعه وزهده، من كتبه: (الجامع الكبير)، و(الفرائض)، توفي سنة ١٦١هـ. انظر: ابن النديم، مرجع سابق، ٣١٤. الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٩/ ١٥١-١٧٣.

(٥) هو: عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، أبو عبد الرحمن، ثقة ثبت فقيه، عالم جواد مجاهد، جُمعت فيه خصال الخير، وروى له الجماعة، من كتبه: (البرّ والصلة)، و(التاريخ)، توفي سنة ١٨١هـ. انظر: ابن النديم، مرجع سابق، ٣١٩. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٣٢٠.

(٦) هو: سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي، أبو محمد، كان من الثقات الحفّاظ المتقنين، وأهل الورع والدين، من كتبه: (التفسير)، و(الجامع)، توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٦/ ٤٠٣-٤٠٤. محمد بن جعفر الكتّاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنّفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط٤ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٤١.

(٧) هو: وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان، من الحفاظ المتقنين وأهل الفضل في الدين، وكان ممّن رحل وجمع وحدّث وذاكر، من كتبه: (السنن)، توفي سنة ١٩٧هـ. انظر: ابن حبّان، مشاهير علماء الأمصار، ١٧٣. ابن

ونؤمن بها ولا يقال: كيف؟ وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه"[1].

وقال ابن خزيمة: "باب ذكر إثبات الرّجل لله ﷻ، وإن رغمت أنوف المعطّلة الجَهمية الذين يكفرون بصفات خالقنا ﷻ، التي أثبتها لنفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه المصطفى.

قال الله ﷻ يذكر ما يدعو بعض الكفّار من دون الله: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ ﴾[2].

فأعلمنا ربّنا جلّ وعلا: أن من لا رجل له، ولا يد، ولا عين، ولا سمع فهو كالأنعام، بل هو أضلّ، فالمعطّلة الجَهمية الذين هم شرّ من اليهود، والنصارى، والمجوس كالأنعام بل أضلّ"[3][4].

وبهذه النقول من كلام أهل السنة والجماعة المبنيّة على ما مضى من نصوصٍ شرعية يتبيّن:

أن صفة القدم ثابتة حقيقةً لله جلّ وعلا على ما يليق بعظمته وكماله، مع تبرئتها وإبعادها عن ساحة التعطيل، ونبذ ما قيل فيها من تأويلاتٍ مردودة؛ لدفعها وصرفها عن حقيقة مدلولها.

عاشرًا: صفة الأصابع:

الأصابع صفة ثابتة لله ﷻ بالسنة النبوية الصحيحة.

ومنها:

١- ما رواه عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِي ﷺ مِن أَهْلِ الْكِتَابِ، فَقَال: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السماوات عَلَى إِصْبَعٍ، وَالارَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ، ثُمَّ يَقُول: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الْمَلِكُ. فَرَأَيْتُ النَّبِي ﷺ ضَحِكَ حَتّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾[5]»[6].

٢- عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِن أَصَابِعِ الرَّحمَن، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»[7].

النديم، مرجع سابق، ٣١٧.

(١) الترمذي، مرجع سابق، ٤/ ٦٩٢.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٩٥.

(٣) ابن خزيمة، مرجع سابق، ١/ ٢٠٢.

(٤) انظر للمزيد من الأقوال: ابن منده، التوحيد، ٥٧٨. البغوي، شرح السنة، ١٥/ ٢٥٧-٢٥٨.

(٥) سورة الزمر، من الآية: ٦٧.

(٦) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٧٩، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾، ٦/ ٢٦٩٧. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٨٦، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤/ ٢١٤٧.

(٧) سبق تخريجه: ٣٣٣.

وفيما يأتي بعض أقوال أهل العلم في إثبات صفة الأصابع لله تعالى:

قال الآجرّي: "باب: الإيمان بأن قلوب الخلائق بين إصبعين من أصابع الربّ ﷻ بلا كيف"(١).

وقال البغوي: "والإصبع ... صفة من صفات الله ﷻ، وكذلك كلّ ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل من صفات الله ﷻ: كالنفس والوجه والعين واليد والرّجل ... فهذه ونظائرها صفات لله تعالى ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها على ظاهرها، معرضًا فيها عن التأويل، مجتنبًا عن التشبيه، معتقدًا أن الباريء سبحانه وتعالى لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(٢)"(٣).

فالأصابع صفة ثابتة لله تعالى على الوجه الذي يليق به سبحانه، مع نفي المشابهة أو التمثيل، والابتعاد عن التكييف أو التعطيل، والقول بذلك هو مذهب أهل السنة والجماعة.

وبهذا البيان يتّضح:

أن مذهب أهل السنة والجماعة ومن تبعهم هو: إثبات الصفات الخبرية لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته، وأن هذا هو الحقّ الذي دلّت عليه النصوص الشرعية، وأن ما عداه ممّا ذهب إليه الإيجي وغيره باطل لمخالفته لها.



(١) الآجرّي، مرجع سابق، ٣/ ١١٥٦.

(٢) سورة الشورى، من الآية: ١١.

(٣) البغوي، شرح السنة، ١/ ١٦٨، ١٧٠.

المطلب التاسع:

رؤية الله تعالى

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

بدأ الإيجي كلامه في موضوع الرؤية ببيان المراد بالرؤية المتنازع فيها، وأن النزاع ليس في الرؤية القلبية؛ لأن هذا ممّا هو متّفق عليه بين سائر الفِرق، بل النزاع في الرؤية البصرية[1]، ثم ضرب مثالًا على ذلك، فقال: "إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمّضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علمًا جليًّا، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة"[2].

وقد ذهب الإيجي إلى أن الأشاعرة يرون صحّة جواز رؤية الله تعالى، واستدلّ على ذلك بمسلكين:

المسلك الأول: الأدلّة النقلية:

والعمدة فيها: قول الله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[3].

وبيّن أن الاحتجاج بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو كانت ممنوعة لما سأل؛ لأنه حينئذٍ إمّا أن يعلم امتناعه أو يجهله، فإن كان يعلمه فالعاقل لا يطلب المحال لأنه عبث، وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويُمتنع لا يكون نبيًا كليمًا.

الوجه الثاني: أن الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما عُلّق على ممكنٍ فهو ممكن[4].

ثم ذكر الإيجي جملةً من الاعتراضات الواردة على الوجهين، وأجاب عنها:

أمّا الوجه الأول: وهو أن الرؤية لو كانت ممنوعةً لما سألها موسى عليه السلام.

فمن الاعتراضات الواردة عليه:

الاعتراض الأول:

أن موسى عليه السلام لم يسأل ربّه تعالى الرؤية، وإنما تجوّز بها عن العلم الضروري؛ لأنه لازمها.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٩٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٣.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٢٩٩-٣٠٠.

والجواب:

أن الرؤية وإنِ اسْتُعْملت للعلم حين وصلها بإلى يكون المعنى بعيدًا جدًّا، ولا يجوز مخالفة الظاهر إلّا بدليل، كما يمتنع حملها عليه.

وذلك:

أ) لأنه يلزم عدم علم موسى عليه السلام بربّه تعالى ضرورةً مع مخاطبته له، وذلك لا يُعقل.

ب) لأن الجواب لا بدّ أن يكون مطابقًا للسؤال، فقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[1] نفي للرؤية بالإجماع.

الاعتراض الثاني:

أن موسى عليه السلام سأل ربّه تعالى أن يريه علامةً من العلامات الدالّة على الساعة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

والجواب:

أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم.

وذلك:

أ) لقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾.

ب) لأن تدكدك الجبال من أعظم علامات الساعة، فلا يناسب قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾[2] المنع من رؤية العلامة.

الاعتراض الثالث:

أن موسى عليه السلام سأل الرؤية بسبب قومه لكي تُمنع عليه، فيعلم قومه بامتناعها عليهم من باب أولى.

والجواب:

أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم.

وذلك:

أ) لأنه لو كان مصدَّقًا بين قومه لكفاه أن يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى.

ب) لأن قومه لم يروا إلّا أن أخذتهم الصاعقة، وليس في ذلك دليل على امتناع ما طلبوه، بل كان ذلك لقصدهم إعجاز موسى عليه السلام تعنّتًا، فأظهر الله تعالى ما يدلّ على صدقه معجزًا.

الاعتراض الرابع:

أن موسى عليه السلام سأل الرؤية وإن كان يعلم استحالتها؛ ليتأكّد دليل العقل بدليل السمع.

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٣.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٣.

والجواب:

أن العلم لا يقبل التفاوت.

الاعتراض الخامس:

أن موسى عليه السلام لم يعلم امتناع الرؤية، وأن الصغائر لا تُمتنع على الأنبياء عليهم السلام.

والجواب:

التزام معرفة النبي المصطفى بالتكليم بما يجوز على الله تعالى، كما أن التجاسر على الله ﷻ لا يُعدّ من الصغائر، بل هو كبيرة من كبائر الذنوب(1).

وأمّا الوجه الثاني: وهو تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن.

فمن الاعتراضات الواردة عليه:

الاعتراض الأول:

أن الله تعالى لو علّق الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه للزم وجود الرؤية، ممّا يدلّ أنه علّقها عليه حال حركته، والاستقرار حال الحركة محال.

والجواب:

أن الله سبحانه علّق الرؤية على استقرار الجبل من غير قيد، وذلك ممكن، كما أن استقرار الجبل حال حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة.

الاعتراض الثاني:

أن الله تعالى لم يقصد من التعليق بيان إمكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلّق به.

والجواب:

أنه قد لا يُقصد الشيء في الكلام قصدًا بالذات ويلزم منه لزومًا قطعيًا، والحال هاهنا كذلك، فإنه إذا فُرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه، فإمّا أن يقع المشروط فيكون هو أيضًا ممكنًا، وإلّا فلا معنى للتعليق به وإيراد الشرط والمشروط؛ لأنه حينئذٍ منتفٍ على تقديرَي وجود الشرط وعدمه(2).

المسلك الثاني: الأدلّة العقلية:

والعمدة فيها: مسلك الوجود، وقد استخدم الإيجي قياس الغائب على الشاهد في تقريره، حيث إنه استدلّ بالمرئيات في المشاهد، وأن علّة رؤيتها وجودها، وبما أن الله تعالى موجود، وكلّ موجود فهو يُرى، فالله سبحانه وتعالى يُرى.

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٠٠-٣٠١.

(2) انظر: المرجع السابق، ٣٠١-٣٠٢. الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٣٧.

وتعرّض الإيجي لبيان المقدّمة الثانية، وهي أن كلّ موجودٍ يصحّ أن يُرى، فقال: "وتحريره: أنّا نرى الأعراض: كالألوان والأضواء وغيرها، وهذا ظاهر، ونرى الجوهر؛ لأنّا نرى الطول والعَرْض، فقد ثبت أن صحّة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعَرَض، وهذه الصحّة لها علّة لتحقّقها عند الوجود وانتفائها عند العدم، ولولا تحقّق أمرٍ حال الوجود غير متحقّق حال العدم، لكان ذلك ترجيحًا بلا مرجّح.

وهذه العلّة لا بدّ أن تكون مشتركةً بين الجوهر والعَرَض؛ وإلّا لزم تعليل الأمر الواحد بالعِلل المختلفة وهو غير جائز... ثم نقول: هذه العلّة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث؛ إذ لا مشترك بين الجوهر والعَرَض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علّة؛ لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدمٍ سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلّة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلّا الوجود، فإذًا هو الوجود، وأنه مشترك بينهما وبين الواجب ... فعلّة صحّة الرؤية متحقّقة في حقّ الله تعالى، فيتحقّق صحّة الرؤية، وهو المطلوب"[1].

ثم ذكر الإيجي عددًا من الاعتراضات الواردة على دليل الوجود وردّ عليها، وهي كالآتي:

الاعتراض الأول:

عدم التسليم برؤية الجواهر والأعراض، بل المرئي هو الأعراض فقط.

والجواب:

أنه لو فُرض تألّف الأجزاء من السماء إلى الأرض، فإنه يُعلم ضرورة كونها طويلة، وإن لم يخطر على البال شيء من الأعراض.

وأيضًا: فالامتداد شرط لقيام العَرَض بها وإلّا لقام بها، وإن كانت متناثرة فلا يكون عرَضًا.

الاعتراض الثاني:

عدم التسليم باحتياج صحّة الرؤية إلى علّة؛ لأنها الإمكان وهو عدمي.

والجواب:

أ) جدلًا: المعارضة على كون الإمكان عدميًا، فالأدلّة تدلّ على أنه وجودي.

ب) تحقيقًا: أن المراد بعلّة صحّة الرؤية: ما يمكن أن تتعلّق به الرؤية، وهو ممّا يُعلم بالضرورة أنه أمر وجودي.

الاعتراض الثالث:

عدم التسليم بأن علّة صحّة الرؤية يجب أن تكون مشتركة، إمّا لكونها ليست أمرًا واحدًا، فصحّة رؤية الأعراض لا تماثل صحّة رؤية الجواهر؛ إذ المتماثلان ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العَرَض، وإمّا لجواز تعليل الواحد بالنوع بالعِلل المختلفة.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٠٢.

والجواب:

أن المراد بعلّة صحّة الرؤية: متعلّقها، والمدّعي أن متعلّقها ليس خصوصية الجوهر والعَرَض، فإن الشبح يُرى من بعيدٍ ولا يُدرك إلّا أنه هويّة من الهويّات، أمّا خصوصية تلك الهويّة وجوهريتها وعَرَضيتها، فلا تُدرك فضلًا عن إدراك أنها جوهر أو عَرَض، فعند رؤية زيد فإنه يُرى رؤية واحدة متعلّقة بهويّته، لا أعراضه من اللون والضوء، ثم ربّما يُفصّل إلى جواهرَ وأعراض، وربما قد يُغفل عن ذلك التفصيل؛ إذ البصر قد وقع على الهويّة، ولو لم يكن متعلّق الرؤية هو الهويّة التي بها الاشتراك، بل كان متعلّق الرؤية الأمر الذي به الافتراق بينهما، لما كان الحال كذلك.

الاعتراض الرابع:

عدم التسليم بأن المشترك بين صحّة رؤية الجواهر والأعراض ليس إلّا الوجود أو الحدوث؛ فإن الإمكان مشترك بينهما.

والجواب:

أن متعلّق الرؤية هو ما يختصّ بالموجود، وإلّا لصحّت رؤية المعدوم، والإمكان ليس كذلك، وما لا يُعلم لا يكون متعلّق الرؤية، وما يُعلم فيهما خصوصية، ولم يبق إلّا المشترك بينهما وهو الوجود، إمّا مع خصوصية بها يمتاز عن القديم، وإنما هو مطلق الحدوث، وإمّا بدون ذلك، وهو مطلق الوجود.

الاعتراض الخامس:

عدم التسليم بأن الحدوث لا يصلح سببًا لصحّة الرؤية؛ فإن صحّة الرؤية عدمية، فجاز أن يكون سببها كذلك.

والجواب:

أن المراد: متعلّق الرؤية، ولا يصلح العدم لذلك، فإن قيل: بأن الحدوث ليس هو العدم السابق، بل مسبوقية الوجود بالعدم، يقال: ذلك أمر اعتباري لا يُرى ضرورة، وإلّا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل.

الاعتراض السادس:

عدم التسليم بأن الوجود مشترك بين الواجب والممكن، كيف وقد قيل: بأن وجود كلّ شيء نفس حقيقته؟ وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركةً حتى تكون حقيقة القديم مثل: حقيقة الحادث؟ وحقيقة الفرس مثل: حقيقة الإنسان؟.

والجواب:

لا معنى للوجود إلّا كون الشيء له هويّة، وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذُكر ممّا به الافتراق ولزم الاشتراك فيه فهي هيئات للهويّات، ولا يقول عاقل: بالاشتراك فيها.

الاعتراض السابع:

عدم التسليم بأن علّة صحّة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحّة الرؤية ثابتة فيه؛ لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطًا، أو خصوصية الفرع مانعًا.

والجواب:

الكلام المتقدّم في الاعتراضات السابقة[١].

وبعد ذلك أثبت الإيجي وقوع رؤية المؤمنين لربّهم سبحانه في الدار الآخرة، رؤية لا تكون في جهة، ولا تقتضي المقابلة، ولا تقليب الحدقة نحو الله ﷻ، واستدلّ على وقوع الرؤية بآيتين من القرآن الكريم مع الإجماع على حملها على الظاهر.

وهذا نصّ كلامه: "الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه، ومع ذلك ... إن المؤمنين سيرون ربّهم يوم القيامة، والمعتمد فيه مسلكان:

المسلك الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢].

وجه الاحتجاج: أن النظر في اللغة جاء بمعنى: الانتظار، ويُستعمل بغير صلة، قال تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[٣].

وبمعنى: التفكّر ويستعمل بفي، يقال: نظرت في الأمر الفلاني.

وبمعنى: الرأفة ويستعمل باللام، يقال: نظر الأمير لفلان.

وبمعنى: الرؤية ويستعمل بإلى.

قال الشاعر:

نظــرت إلى مــن حسّــن الله وجهــه   فيـا نظـرة كـادت عـلى وامـقٍ[٤] تقضــي[٥]

والنظر في الآية موصول بإلى، فوجب حمله على الرؤية ...

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٠٣-٣٠٤.

(٢) سورة القيامة، الآيات: ٢٢-٢٣.

(٣) سورة الحديد، من الآية: ١٣.

(٤) وامق: يقال: رجل وامِق وَمَقَ يَمِق مِقَةً، والمفعول موموق، إذا كان محبوبًا. انظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، [قمو]، ٢/ ٩٧٨. الأزهري، مرجع سابق، [قمو]، ٩/ ٢٧٣.

(٥) عبد الصمد بن المعذل، ديوان عبد الصمد بن المعذل، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٧٩.
وهو من البحر الطويل، ولفظه عنده:
نظــرت إلى مــن زيّــن الله وجهــه   فيـا نظـرة كـادت عـلى عاشـقٍ تقضــي

المسلك الثاني: قوله تعالى في الكفّار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[(١)].

ذكر ذلك تحقيرًا لشأنهم، فلزم كون المؤمنين مبرّئين عنه.

والمعتمد فيه إجماع الأمّة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر"[(٢)].

ثم ذكر الإيجي بعض الاعتراضات الواردة على المسلك الأول وأجاب عنها[(٣)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

البحث في رؤية الله تبارك وتعالى في الدار الآخرة من أجلّ وأعظم مسائل الاعتقاد، كما وصف ذلك ابن القيّم بقوله: "هذا الباب أشرف أبواب الكتاب، وأجلّها قدرًا، وأعلاها خطرًا، وأقرّها عينًا أهل السنة والجماعة، وأشدّها على أهل البدعة والضلالة، وهي الغاية التي شمّر إليها المشمّرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون"[(٤)].

وهي أعظم نعيم الجنة، يقول ابن القيّم: "فأعظم نعيم الآخرة ولذّاتها: هو النظر إلى وجه الربّ ﷻ، وسماع كلامه منه، والقرب منه، كما ثبت في الصحيح في حديث الرؤية"[(٥)].

ورؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة من المسائل التي تضافرت على إثباتها دلائل الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل.

وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ – قوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[(٦)].

والزيادة: هي النظر إلى وجه الله تعالى، كما فسّرها بذلك النبي ﷺ في قوله من حديث صهيب ﷺ:

---

(١) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٢) الإيجي، المواقف، ٢٩٩–٣٠٥، ٣٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٠٥–٣٠٧.

والحقيقة: أن الإيجي قد وُفّق في ردّ هذه الاعتراضات؛ إذ كانت تتّسم بالتكلّف والبعد اللغوي الذي لا يُقرّ به من له أدنى تذوّقٍ ودرايةٍ بلغة العرب وأساليبهم.

(٤) محمد بن قيّم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١٩٦. وانظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢٠٤.

(٥) ابن القيّم، الجواب الكافي، ١٦٧.

(٦) سورة يونس، من الآية: ٢٦.

«إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتعالى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ ﷻ، ثُمَّ تَلا هَذِهِ الآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾»[1].

ولذلك فقد فسّرها جمع من الصحابة ﵃ بما فسّرها به النبي عليه الصلاة والسلام: كأبي بكرٍ الصدّيق، وحذيفة بن اليمان، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عبّاس، وعبادة بن الصامت، وغيرهم[2]، وهذا هو تفسيرها الصحيح.

٢- قوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3].

والآية ظاهرة الدلالة على إثبات الرؤية، فقد قال عكرمة[4] في تفسيرها: "تنظر إلى ربّها نظرًا"[5].

وقال الحسن البصري: "وحُقّ لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق"[6].

٣- قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[7].

قال مالك في بيان وجه الدلالة على الرؤية من الآية: "لمّا حجب أعداءه فلم يروه، تجلّى لأوليائه حتى رأوه"[8].

وقال الشافعي: "في الآية دلالة على أن أولياء الله يرون ربّهم يوم القيامة"[9].

ب) دلالة السنة النبوية:

أحاديث الرؤية كثيرة بلغت مبلغ التواتر، وقد أشار إلى ذلك جمع من أهل العلم، منهم:

---

(١) صحيح مسلم، ح ١٨١، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربّهم، ١/ ١٦٣.

(٢) انظر: البغوي، معالم التنزيل، ٢/ ٣٥١. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٤١٥.

(٣) سورة القيامة، الآيات: ٢٢-٢٣.

(٤) هو: عكرمة، أبو عبد الله، مولى عبد الله بن عبّاس ﵄، ثقة ثبت، عالم بالتفسير، روى له الجماعة، توفي سنة ١٠٤هـ. انظر: الذهبي، الكاشف، ٢/ ٣٣. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٣٩٧.

(٥) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٢٩/ ١٩٢. اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ٨٠٣، ٣/ ٤٦٥. وقال ابن حجر العسقلاني: "أخرجه الطبري بسندٍ صحيحٍ عن عكرمة". ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٤١٩، ٤٢٥.

(٦) أخرجه عبد الله بن حنبل، السنة، رقم ٤٧٩، ١/ ٢٦١. وقال محقّقه: "رجاله ثقات". الطبري، جامع البيان، ٢٩/ ١٩٢. واللفظ له. البيهقي، الاعتقاد، ١٢٦.

(٧) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٨) أخرجه الثعلبي، مرجع سابق، ١٠/ ١٥٤.

(٩) أخرجه اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ٨٠٩، ٣/ ٤٦٨.

شيخ الإسلام ابن تيمية[1]، وابن حجر العسقلاني[2]، والشوكاني[3]، والكتّاني[4][5].

ومن هذه الأحاديث الشريفة:

١- ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ في حديث الرؤية الطويل: «أَن أُنَاسًا فِي زَمَنِ النَّبِي ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، هَل نَرَى رَبّنَا يومَ القِيَامَة؟ قَال النّبيُ ﷺ: نَعَمْ، هَلْ تُضَارُّونَ[6] فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا، قَال: وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا، قَال النّبيُ ﷺ: مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللهِ ﷻ يَوْمَ القِيَامَةِ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا»[7].

وفي هذا الحديث إثبات النظر إلى الربّ سبحانه وتعالى صراحة، وفيه تشبيه للرؤية بالرؤية، وليس للمرئي بالمرئي[8].

٢- ما رواه أبو موسى الأشعري ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ، إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ»[9].

ج) دلالة الإجماع:

أجمع السلف الصالح ﷺ على أن المؤمنين سيرون ربّهم تعالى يوم القيامة:

---

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٣٠.

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٣٠٢.

(٣) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ٣٤٠.

(٤) هو: محمد بن جعفر بن إدريس الكتّاني، أبو عبد الله، مؤرّخ ومحدّث فقيه، ومشارك في بعض العلوم، رحل إلى المشرق وجاور بالمدينة النبوية، له عدّة مؤلّفات، منها: (الرسالة المستطرفة)، و(نظم المتناثر)، توفي سنة ١٣٤٥هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ٧٢-٧٣. كحّالة، مرجع سابق، ٣/ ١٩٢.

(٥) انظر: محمد بن جعفر الكتّاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، ط [بدون] (القاهرة: دار الكتب السلفية، ت [بدون])، ٢٣٩.

(٦) تُضَارّون: يروى بالتشديد والتخفيف، وهو بالتشديد من الضرّ، بمعنى: لا تتخالفون ولا تتجادلون في صحّة النظر إليه؛ لوضوحه وظهوره. أمّا بالتخفيف فهو من الضير، والمعنى فيه: كالأول. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [ضرّ]، ١١/ ٣١٥. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، مادة [ضرر]، ٣/ ٨٢.

(٧) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧٠٠١، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ٦/ ٢٧٠٦- ٢٧٠٧. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٨٣، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٧- ١٧٠.

(٨) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٥٢. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢١١.

(٩) سبق تخريجه: ٣٦٠. واللفظ للبخاري.

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله ﷻ يوم القيامة بأعين وجوههم"[(١)].

وقال تقي الدين المقدسي: "وأجمع أهل الحقّ واتّفق أهل التوحيد والصدق أن الله يُرى في الآخرة"[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أجمع سلف الأمّة وأئمّتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة"[(٣)].

د) دلالة العقل:

وخلاصة دليل جواز الرؤية عقلًا:

أن الرؤية من الأمور الوجودية المحضة ذاتًا ومصحّحًا، فالرؤية في ذاتها وجود محض لا يسيطر فيها أمر عدمي، ومصحّحاتها القيام بالنفس، وكون المرئي بجهةٍ من الرائي وقوة البصر، وهي أمور وجودية محضة، وكلّ ما كان وجودًا محضًا، فالله تعالى أحقّ به من كلّ موجود.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذا الدليل: "فمعلوم أن الرؤية تُعلّق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي، كالذوق الذي يتضمّن استحالة المأكول والمشروب، ودخوله في مواضع من الآكل والشارب، وذلك لا يكون إلّا عن استحالةٍ وخلق، وإذا كانت أمرًا وجوديًا محضًا، ولا تتعلّق إلّا بالموجود، فالمصحّح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته، إمّا أن يكون وجودًا محضًا، أو متضمّنًا أمرًا عدميًا، والثاني باطل؛ لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سببًا له، ولا يكون أيضًا شرطًا أو جزءًا من السبب إلّا أن يتضمّن وجودًا، فيكون ذلك الوجود هو المؤثّر في الوجود، ويكون ذلك العدم دليلًا عليه ومستلزمًا له ونحو ذلك، وهذا من الأمور البيّنة عند التأمّل.

ومن قال من العلماء: إن العدم يكون علّةً للأمر الثبوتي أو جزء علّة، أو شرط علّة، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة، ونحوه ممّا يُستدلّ فيه بالوصف على الحكم، لا يقول أحد: إن نفس العدم هو المقتضي للوجود، ولا يقول: إن الوصف المركّب من وجودٍ وعدمٍ هما جميعًا مقتضيان للوجود المحض، وشروط العلّة هي من جملة أجزاء العلّة التامّة.

وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية، والمصحّح للرؤية، والفارق بين ما تجوز رؤيته وبين ما لا تجوز، إمّا أن يكون وجودًا محضًا فلا حاجة بنا إلى تعيينه، سواء قيل: هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس، أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة، أو غير ذلك ممّا يقال: إنه مع وجوده تصحّ الرؤية، ومع عدمه تُمتنع، لكن المقصود أنه أمور وجودية.

---

(١) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٣٧.

(٢) تقي الدين المقدسي، مرجع سابق، ١٢٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥١٢.

وإذا كان كذلك فقد عُلم أن الله تعالى هو أحقّ بالوجود، وكماله من كلّ موجود؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كلّ ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التامّ في جميع الأمور الوجودية المحضة؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود، وحينئذٍ فيكون الله وله المثل الأعلى أحقّ بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس، بل كما لا تطيق الخفّاش أن تراها؛ لا لامتناع رؤيتها بل لضعف بصره وعجزه، كما قد لا يُستطاع سماع الأصوات العظيمة جدًا؛ لا لكونها لا تُسمع، بل لضعف السامع وعجزه.

ولهذا يحصل لكثيرٍ من الناس عند سماع الأصوات العظيمة، ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك؛ ممّا سببه ضعفه عن الرؤية والسماع، لا لكون ذلك الأمر ممّا تُمتنع رؤيته وسماعه، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه السلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقوّيهم على ما عجزوا عنه"[1].

وقد نصّ العلماء من أهل السنة والجماعة على رؤية المؤمنين لربّهم تعالى، ومن أقوالهم في ذلك:

قال ابن خزيمة: "باب ذكر البيان أن رؤية الله التي يختصّ بها أولياؤه يوم القيامة هي التي ذكر في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]، ويفضّل بهذه الفضيلة أولياءه من المؤمنين، ويحجب جميع أعدائه عن النظر إليه من مشرك، ومتهوّد، ومتنصّر، ومتمجّس، ومنافق، كما أعلم في قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[3].

وهذا نظر أولياء الله إلى خالقهم جلّ ثناؤه بعد دخول أهل الجنةِ الجنةَ، وأهل النارِ النارَ، فيزيد الله المؤمنين كرامةً وإحسانًا إلى إحسانه؛ تفضّلًا منه وجودًا بإذنه إيّاهم النظر إليه، ويحجب عن ذلك جميع أعدائه"[4].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض الحديث عن أقوال الناس في هذا الموضوع: "فالصحابة، والتابعون، وأئمّة المسلمين على أن الله يُرى في الآخرة بالأبصار عيانًا"[5].

إلى غير ذلك من كلام أهل العلم[6].

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ١/ ٣٥٧-٣٥٩. وانظر: ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٤/ ١٣٣١-١٣٣٢.

(٢) سورة القيامة، الآيات: ٢٢-٢٣.

(٣) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٤) ابن خزيمة، مرجع سابق، ٢/ ٤٤٣.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢/ ٣٣٦.

(٦) انظر -على سبيل المثال-: ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ٣/ ١. ابن القيّم، حادي الأرواح، ٢٤١.

ويتّضح من خلال ما سبق:

أن أهل السنة والجماعة حينما يثبتون الرؤية يثبتونها على حقيقتها، وهي رؤية العين بغير إحاطةٍ ولا كيفية[1]، عكس أهل البدع الذين ينفونها، أو يثبتونها مع التشبيه.

ومع إثبات أهل السنة والجماعة للرؤية، فإنهم لا ينفون الجهة والمقابلة؛ لأن نفي ذلك نفي لحقيقة الرؤية ولازمها، ويقصدون بالجهة: جهة العلوّ المطلق، فيرى المؤمنون ربّهم سبحانه من فوق.

أمّا عن رأي الإيجي:

فيتبيّن من خلال العرض السابق لآرائه ومناقشاته لمعارضيه، أنه موافق لأهل السنة والجماعة في أصل المسألة التي نازع فيها المبتدعة من النفاة، وهي إثباته لجواز رؤية الله تعالى بالأبصار، ووقوعها يوم القيامة للمؤمنين.

وأمّا ما خالف فيه مذهب أهل السنة والجماعة ففي بعض الجزئيات:

من نفي الجهة والمقابلة في الرؤية، إذ قرّر عقيدة الأشاعرة[2] التي هي عقيدته في الرؤية، بأن الله تعالى يُرى لا في جهة؛ إذ ليس من شروط الرؤية عندهم الجهة والمقابلة، وإنما شرطها والمصحّح لها فقط الوجود.

وتقييد الإيجي للرؤية من غير جهةٍ ولا مقابلةٍ لا يُوافق عليه ولا يسلّم له؛ وذلك للأمور الآتية:

١- أن النصوص الشرعية الواردة في إثبات الرؤية دالّة على أن رؤية المؤمنين لربّهم تعالى إنما تكون في جهة.

ودلالتها على ذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول: أن الرؤية في اللغة لا تُعرف إلّا لرؤية ما يكون في جهة من الرائي، فأمّا ما ليس في جهة فهذا لم يكن العرب يتصوّرونه فضلًا عن أن يكون اللفظ دالًّا عليه؛ فلا يوجد أحد يتصوّر وجود موجودٍ في غير جهةٍ زيادةً عن أن يتصوّر أنه يُرى، فضلًا عن أن يكون اسم الرؤية المشهور في اللغات كلّها يدلّ على هذه الرؤية الخاصّة.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ شبّه رؤية المؤمنين لله تعالى برؤية الشمس والقمر، وليس ذلك تشبيهًا للمرئي بالمرئي، ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يُرى في جهةٍ من الرائي، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك، فإنه لو لم يكن كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة تُتأوّل على ما يَتأوّل من يقول: بالرؤية في غير جهة، أمّا بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحوًا ورؤية البدر

(١) يقول الطّحاوي: "والرؤية حقّ لأهل الجنة بغير إحاطةٍ ولا كيفية". الطّحاوي، مرجع سابق، ١٣.

(٢) انظر: الجويني، مرجع سابق، ١٨٠-١٨١. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٣٦-١٣٧. الآمدي، أبكار الأفكار، ٥١٧.

صحوًا، ويخبرهم أنهم يرون ربّهم تعالى كذلك، فهذا لا يمكن أن يُتأوّل على الرؤية التي يزعمونها؛ فإن هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقةً ولا مجازًا.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ شبّه رؤية الله سبحانه برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثَمّ حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي، وذلك بقوله: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟»[(١)].

فمن يقول: إنه يُرى في غير جهة، يُمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم؛ إذ الحجاب لا يكون إلّا لجسمٍ ولما يكون في جهة، وهم يقولون: الحجاب عدم خلق الإدراك في العين، والنبي ﷺ مثّل رؤية الله سبحانه برؤية هذين النورين العظيمين إذا لم يكن دونهما حجاب.

الوجه الرابع: أن ما ليس في جهة لا يُتصوّر لحوق الضيم والضير في رؤيته، فنفي الضيم والضير في رؤية المؤمنين لله ﷻ دالّ على أنهم يرونه في جهة العلوّ من فوقهم، فرؤية ما ليس في جهةٍ من الرائي لا يُتصوّر فيها ضير ولا ضيم حتى ينفي ذلك، بخلاف رؤية ما يواجه الرائي ويكون فوقه فإنه قد يلحقه ضيم وضير، إمّا بالازدحام عليه، أو بضعف البصر لخفائه كالهلال، وإمّا لجلائه كالشمس والقمر[(٢)].

٢- أن إثبات رؤية الله تبارك وتعالى إلى غير جهةٍ مخالف لظواهر الكتاب العزيز والسنة النبوية، وما أجمع عليه سلف الأمّة وأئمّتها من ثبوت النظر ببصر العين إلى الله تعالى في جهة العلوّ من غير إحاطةٍ به، ثم إن القول: برؤية ما لا يُعاين وما لا يُواجه غير متصوّر في العقل أصلًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "قول هؤلاء: إن الله يُرى من غير معاينةٍ ومواجهة، قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمّة، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة، والأخبار المتواترة عن النبيّ ﷺ تردّ عليهم، التشبيه دخل على الرؤية ... ومعلوم أنّا نرى الشمس والقمر عيانًا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك، وأمّا رؤية ما لا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصوّرة في العقل، فضلًا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر، ولهذا صار حذّاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسّروا الرؤية: بزيادة انكشاف ونحو ذلك، ممّا لا تنازع فيه المعتزلة"[(٣)].

٣- أن قولهم: إن إثبات الرؤية في جهةٍ يلزم منه التجسيم دعوى باطلة، يقول السجزي: "والمقابلة لا تقتضي التجسيم كما زعموا؛ لأن المرئيات في الشاهد لا تخرج عن أن تكون جسمًا أو عَرَضًا على أصلهم، والله سبحانه باتّفاقنا مرئي ... وإذا صحّ ذلك، جاز أن يُرى عن مقابلة، ولا يجب أن يكون جسمًا"[(٤)].

---

(١) سبق تخريجه: ٣٨٢.

(٢) انظر هذه الوجوه وغيرها: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٩٤-٤٣١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ٨٤-٨٥.

(٤) السجزي، مرجع سابق، ١١٩.

٤- أن القول: بإثبات الرؤية ونفي الجهة تناقض تردّه العقول السليمة، وتخالفه الفطر المستقيمة؛ وذلك لأن إثبات الرؤية يقتضي إثبات العلوّ، كما أن نفي العلوّ يقتضي نفي الرؤية أيضًا، فيلزمهم أحد أمرين: إمّا نفي الرؤية، أو اللحاق بأهل السنة والجماعة في إثباتها، وأحد الأمرين لازم لهم.

يقول ابن أبي العزّ الحنفي: "وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيهًا لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علوّ الله على خلقه، وإلّا فهل تُعقل رؤية بلا مقابلة؟.

ومن قال: يُرى لا في جهة فليراجع عقله، فإمّا أن يكون مكابرًا لعقله وفي عقله شيء، وإلّا فإذا قال: يُرى لا أمام الرائي ولا خلفه، ولا عن يمينه ولا عن يساره، ولا فوقه ولا تحته، ردّ عليه كلّ من سمعه بفطرته السليمة، ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلوّ بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تُعقل رؤية بلا مقابلة بغير جهة؟"(١).

أمّا الأدلّة السمعية التي استدلّ بها الإيجي على الرؤية من آيات الكتاب العزيز(٢):

فهي من أدلّة أهل السنة والجماعة على إثبات الرؤية؛ فإن كثيرًا من كتبهم التي ذكرت هذه المسألة لا تخلو من عرض هذه الأدلّة.

وأمّا استدلاله بالإجماع المستند إلى نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية:

فهو من أقوى الأدلّة بل أظهرها وأوكدها في الدلالة بعد النصوص الشرعية؛ إذ قد عصم الله تعالى هذه الأمّة من أن تجتمع سلفًا وخلفًا على ضلالةٍ أو عقيدةٍ باطلة، وخاصّة أن أحاديث الرؤية مروية عن جمعٍ غفيرٍ من الصحابة رضي الله عنهم(٣).

وأمّا دليل الإيجي العقلي على الرؤية وهو دليل الوجود:

فظاهر الضعف، كما سيتّضح من ردود أهل السنة والجماعة عليه، ثم الاعتراضات الكثيرة التي وُجّهت إليه من خصوم الأشاعرة، وكلام علماء الأشاعرة أنفسهم الذي يدلّ على عدم قناعتهم به وأنه مسلك ضعيف عندهم.

وبيان ذلك كالآتي:

أ) ردّ أهل السنة والجماعة:

يرى أهل السنة والجماعة أن الاستدلال على وجود الله تعالى بطريقة الوجود المجرّد غير صحيحة؛ وذلك لأن من الموجودات ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته، وهذا أمر معلوم بداهة، كما يلزم من

(١) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢١١.

(٢) انظر: ٣٨٠-٣٨١.

(٣) انظر: ٣٨١-٣٨٢.

القول: بأن كلّ موجودٍ تصحّ رؤيته لوازم فاسدة، فلا يصلح الوجود إذًا أن يكون مصحّحًا للرؤية، بل إن المصحّح لها أمور وجودية.

فشيخ الإسلام ابن تيمية كما تقدّم النقل عنه في دليل جواز الرؤية عقلًا[1] لا يُقرّ بأن المصحّح للرؤية هو الوجود فقط؛ لأنه يلزم عليه لوازم باطلة، كرؤية كلّ موجود، بل لا بدّ من انضمام أمورٍ وجوديةٍ أخرى إلى الوجود لتصحّ الرؤية؛ لأن الوجود وحده غير كافٍ للرؤية، سواء أكانت هذه الأمور المضمومة عِللًا أم شروطًا للرؤية، فلا يُعقل رؤية القدَر والإرادات والعلوم والفكر لأنها أعراض، والأعراض منها ما هو وجودي متحقّق في الخارج يمكن رؤيته، ومنها ما هو عدمي اعتباري كالحركة - مثلًا- ولهذا يجب التمييز بين الموجودات الاعتبارية والموجودات الحقيقية، والتي لها أعيان في الخارج.

وكلّما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أتمّ وأولى، ووجود الله تعالى أكمل وأتمّ، فكانت رؤيته سبحانه أتمّ وأكمل من رؤية غيره، فالرؤية كمال وهي أمر وجودي، والله تعالى لا يُوصف بأمرٍ عدمي محض، وإنما لا يُرى في الدنيا لضعف الأبصار.

وتلك الأمور الوجودية التي لا بدّ منها في الرؤية هي قوة الرائي وكماله، وكون المرئي بجهةٍ من الرائي وقيامه بذاته، وهذه الأمور ليست ممّا يستحيل على الله تعالى.

ويقول ابن القيّم: "والذين قالوا: يُرى من غير مقابلةٍ ولا مباينة، قالوا: مصحّح الرؤية الوجود، وكلّ موجودٍ يصحّ أن يُرى، فالتزموا جواز رؤية الأصوات والروائح والعلوم والإرادات والمعاني كلّها، وجواز أكلها وشربها وشمّها ولمسها، فهذا منتهى عقلهم الذي عارضوا به الكتاب والسنة، ثم قدّموه عليهما"[2].

ب) ردّ خصوم الأشاعرة (المعتزلة):

وأمّا كلام الخصوم واعتراضهم على هذا الدليل فيتبيّن من ردود المعتزلة، كما عند عبد الجبّار الهمداني الذي قال بعد أن ذكر الصفة التي يكون المرئي عليها حتى يصحّ أن يُرى: "وقد ذهب بعض من لا علم له بهذا الشأن من المتأخّرين إلى أن كلّ موجودٍ يصحّ أن نراه، وأن صحّة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط، وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه؛ لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا رؤيته، أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته، ولو تغيّر حالها لصحّ أن نرى جميعه، وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه.

وزعم أن المرئي لو رئي لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض، ولو رئي لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها، ولوجب أن تقضي على الجنس الواحد أنه لا يصحّ أن يُرى سواه، فثبت أنه إنما يُرى لوجوده، ولأنه نفس وعين فتجب صحّة الرؤية في كلّ موجود.

---

(١) انظر: ٣٨٣-٣٨٤.

(٢) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٤/ ١٣٣٣-١٣٣٤.

ومما يصحّ التعلّق به في نصرة قوله: إن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما إذا عُدما، ويصحّ أن نراهما عند الوجود، وإن كانا في حال عدمهما على ما يختصّان به لنفسهما، فثبت أن الذي صحّح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس، فيجب صحّة رؤية كلّ موجود"[١].

ثم أخذ عبد الجبّار الهمداني في إبطال هذه الحجّة عندما ذكر أن ممّا يُبطل هذا القول: أن الرائي متى حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئي، وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائي، وارتفعت الموانع المعقولة، فيجب أن يراه، ومتى فقد بعض ما ذُكر استحال أن يراه.

فليس له إلّا حالان:

الحالة الأولى: أن يصحّ معها أن يُرى ويجب أن يُرى.

الحالة الثانية: أن يستحيل معها أن يُرى.

وهذا كما يُعلم من حال الجوهر أنه وإن وُجد يجب كونه متحيّزًا ومحتملًا للأعراض، وإن عُدم استحال ذلك عليه، وليس له حال ثالثة تتوسّط هذين، ويفارق ذلك صحّة كون الواحد عالمًا؛ لأنه قد يكون على حالٍ معها يصحّ أن يعلم ويريد، وإن لم يجب ذلك فيه، وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجملة، أو الجمل إذا استحقّت العلّة[٢].

ج) ردّ علماء الأشاعرة:

وسيُذكر هنا اعتراضات الأشاعرة المستدلّين بدليل الوجود وكلامهم في إضعافه وعدم الوثوق به:

قال الرازي في توضيح مقالته في عدم صلاحية هذا الدليل، وعدم الأخذ به والاعتماد عليه: "اعلم أن جمهور الأصحاب عوّلوا في إثبات أنه تعالى يصحّ أن يُرى على دليل الوجود، وأمّا نحن فعاجزون عن تمشّيه، ونحن نذكر ذلك الدليل، ثم نوجّه عليه ما عندنا من الاعتراضات"[٣].

وبعد أن ساق الرازي اثني عشر اعتراضًا على هذا الدليل في صيغة أسئلة[٤] قال: "فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل، وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسّك بهذا الدليل.

---

(١) عبد الجبّار الهمداني، المغني، ٤/ ٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٤/ ٣٩.

(٣) محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد بن حجازي السقّا، ط [بدون] (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)، ١/ ٢٦٨.

(٤) ومن هذه الأسئلة الاعتراضية -على سبيل المثال-:

- إذا سلّمنا أن صحّة الرؤية حكم ثابت، فلِم قلتم: إن كلّ حكمٍ يجب تعليله؟.
- إذا سلّمنا أن صحّة رؤية الجوهر والعَرَض حكمان متماثلان، فلِم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلَين بعلّتين مختلفتين؟.
- إذا سلّمنا أنه لا بدّ لهذا الحكم المشترك من علّةٍ مشتركة، فما الدليل على حصر الاشتراك بين الجوهر والعَرَض بالحدوث والوجود؟.

=

ولنختم هذا الفصل بخاتمة، وهي أنّا نقول: اعلم أن الدليل العقلي المعوّل عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه، وأوردنا عليه هذه الأسئلة، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي(١) السمرقندي، وهو أنّا لا نُثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسّك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوهٍ عقلية يتمسّك بها في نفي الرؤية، اعترضنا على دلائلهم وبيّنا ضعفها، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر"(٢).

وقال التفتازاني بعد أن أورد بعض الاعتراضات على دليل الوجود ثم أجاب عنها: "والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جليّ"(٣).

وقال الشريف الجرجاني بعد تقرير هذا الدليل بشرحه واعتراضاته: "ولقد بالغ المصنّف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحّة رؤيته تعالى، لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهويّة المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويّات أمر اعتباري، كمفهوم الماهيّة والحقيقة، فلا تتعلّق بها الرؤية أصلًا، وأن المدرَك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة، إلّا أن إدراكها إجمالي لا يُتمكّن به على تفصيلها؛ فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوةً وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة، فليس يجب أن يكون كلّ إجمالٍ وسيلةً إلى تفصيل أجزاء المدرَك وما يتعلّق به من الأحوال، ألا ترى إلى قولك: كلّ شيء فهو كذا، وفي هذا الترويج تكلّفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمّل، فإذًا الأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسّك بالظواهر النقلية"(٤).

وبهذا يتبيّن:

ضعف دليل الوجود؛ لما فيه من اللوازم الفاسدة، والاعتراضات القوية التي أُوردت عليه.

=

- إذا سلّمنا أنه لا مشترك إلّا الوجود والحدوث، فلِم لا يجوز أن تكون العلّة هي الحدوث؟.
- إذا سلّمنا أن العلّة لهذه الصحّة هي الوجود، فلِم قلتم: إن الوجود أمر مشترك بين الواجب والممكن؟.
- بما أن الله تعالى يصحّ أن يكون مرئيًا في ذاته، فلِم لا يجوز أن تكون رؤيتنا له موقوفة على شرطٍ يمتنع ثبوته في حقّنا؟.

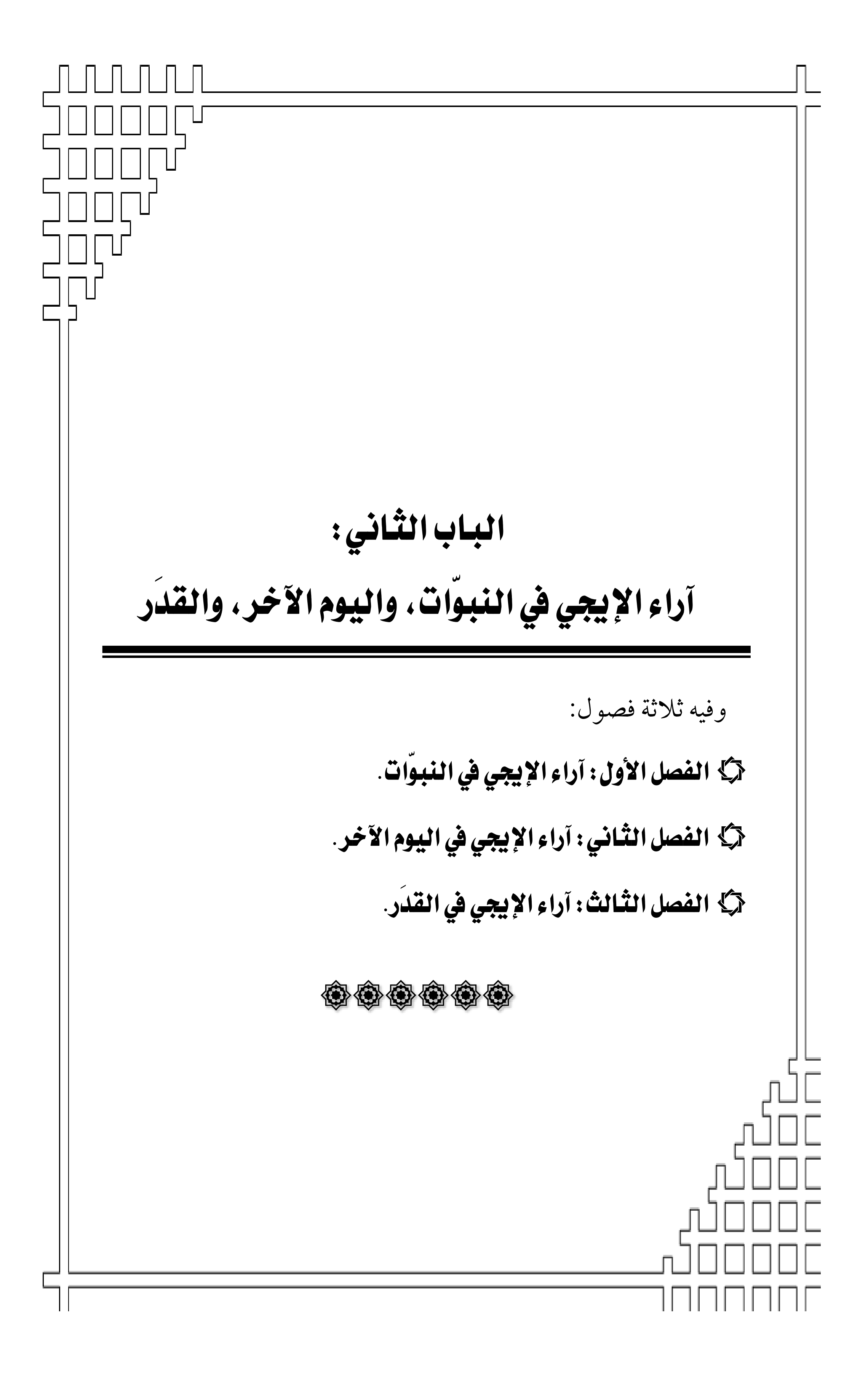
انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٢٦٩-٢٧٧.

(١) انظر: الماتريدي، مرجع سابق، ٧٧-٨٥.

(٢) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٢٧٧.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ١١٥.

(٤) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٤٤-١٤٥.



الباب الثاني:

آراء الإيجي في النبوّات، واليوم الآخر، والقدَر

وفيه ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول: آراء الإيجي في النبوّات.**
- **الفصل الثاني: آراء الإيجي في اليوم الآخر.**
- **الفصل الثالث: آراء الإيجي في القدَر.**



الفصل الأول:

آراء الإيجي في النبوّات

وفيه توطئة، وسبعة مباحث:

- المبحث الأول: التعريف بالنبي.
- المبحث الثاني: حكم إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام.
- المبحث الثالث: دلائل النبوّة.
- المبحث الرابع: المعجزة والكرامة.
- المبحث الخامس: العصمة.
- المبحث السادس: التفاضل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام.
- المبحث السابع: عموم الرسالة المحمدية.

توطئة

وتتضمّن بيان حاجة البشرية للرسالة، ومنزلة الإيمان بالأنبياء والرسل عليهم السلام.

أولًا: حاجة البشرية للرسالة:

لقد اقتضت حكمة الله تعالى هداية الخلق وقيام الحجّة عليهم عن طريق بعثة الرسل عليهم السلام إليهم؛ لإخراجهم من ظلمات الجهل والكفر إلى نور الإيمان واليقين بإذن الله تعالى.

ومن هنا كانت الضرورة ملحّة إلى إرسال الرسل عليهم السلام والاقتداء بهديهم؛ فإن حاجة البشرية للرسالة ماسّة، بل أشدّ من حاجتهم إلى الطعام والشراب والهواء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الرسالة ضرورية للعباد لا بدّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كلّ شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأيّ صلاح للعالم إذا عُدم الروح والحياة والنور؟.

والدنيا مظلمة ملعونة إلّا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تُشرق في قلبه شمس الرسالة، وينالَه من حياتها وروحها؛ فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[١].

فهذا وصف المؤمن كان ميّتًا في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نورًا يمشي به في الناس، وأمّا الكافر فميّت القلب في الظلمات"[٢].

ويقول ابن القيّم: "لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلّا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيّب والخبيث على التفصيل إلّا من جهتهم، ولا يُنال رضى الله البتّة إلّا على أيديهم، فالطيّب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلّا هديهم وما جاؤوا به؛ فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميّز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأيّ ضرورةٍ وحاجةٍ فُرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير"[٣].

فإن أساس العلم هو وحي الله تعالى إلى رسله عليهم السلام، ولهذا كان طائفة من أئمّة المصنّفين للسنن على الأبواب إذا جمعوا فيها أصناف العلم ابتدؤوها بأصل العلم والإيمان، وهو الوحي والرسالة[٤].

---

(١) سورة الأنعام، من الآية: ١٢٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٩٣-٩٤.

(٣) ابن القيّم، زاد المعاد، ١/ ٦٩.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢/ ٤.

وقد دلّ القرآن الكريم على أن الرسالة هي طريق النور والهداية، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

ولا شكّ أن هناك أمورًا يعجز العقل البشرى عن الإحاطة بها، وإن كان بإمكانه الاستدلال على بعضها، ولذلك فإن الرسالة مهمّة في بيان تفاصيلها وتوضيحها للناس.

ولقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن ضرورة الرسالة والنبوّة مبنيّة على ثلاثة أصول:

الأصل الأول: إثبات صفات الله تعالى وأسمائه، والتوحيد، والقدَر، وذكر قصص الأمم السابقة، وقصص الأنبياء عليهم السلام والأولياء، وذكر الأمثال، وغيرها.

الأصل الثاني: تفاصيل الشرائع، والأمر والنهي، والتكليف، والإباحة، وبيان ما يحبه الله تعالى وما يكرهه.

الأصل الثالث: الإيمان باليوم الآخر، وصفات الجنة والنار، وما يوصل إلى الجنة من أعمال، وما يوصل إلى النار من محرّمات، وبيان الثواب والعقاب[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلّا من جهة الرسل؛ فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يُدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذي يُدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه.

وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثيرٍ من حاجة المريض إلى الطب؛ فإن آخر ما يُقدّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأمّا إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها، مات قلبه موتًا لا تُرجى الحياة معه أبدًا، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلّا باتّباع الرسول"[3].

ولمّا كانت الرسالة بهذه المنزلة العظيمة من حيث تعلّق المقصد الأسمى والغاية العظمى من إيجاد الثقلين الجنّ والإنس بها، وما أُنيط بها من تحقيق العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، فقد اصطفى الحقّ جلّ شأنه واختار من خلقه من هو أهلٌ للقيام بأداء واجباتها.

ثانيًا: منزلة الإيمان بالأنبياء والرسل عليهم السلام:

إن الإيمان بالأنبياء والرسل عليهم السلام ركن عظيم من أركان الإيمان، وأصل من أصوله المنصوص عليها في الوحي، كما قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ

(١) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ١٩/ ٩٦-٩٧.

وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[١].

فذكر الله سبحانه أن الإيمان بالرسل عليهم السلام من جملة ما آمن به الرسول ﷺ والمؤمنون.

كما جعل الإيمان بالرسل عليهم السلام برًّا وصدقًا وتقوى، فقال ﷻ: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[٢].

ورتّب على الإيمان بهم الأجر والمغفرة والرحمة، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٖ مِّنْهُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[٣].

أمّا معنى الإيمان بالرسل عليهم السلام فهو كما يقول حافظ حكمي: "التصديق الجازم بأن الله تعالى بعث في كلّ أمّةٍ رسولًا يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، والكفر بما يُعبد من دونه، وأن جميعهم صادقون مصدّقون، بارّون راشدون، كرام بررة، أتقياء أمناء، هداة مهتدون، وبالبراهين الظاهرة والآيات الباهرة من ربّهم مؤيّدون، وأنهم بلّغوا جميع ما أرسلهم الله به، لم يكتموا منه حرفًا ولم يغيّروه، ولم يزيدوا فيه من عند أنفسهم حرفًا ولم يُنقصوه"[٤].

ثم إن الإيمان بالرسل عليهم السلام يتضمّن أربعة أمور، هي:

١- الإيمان بأن رسالتهم حقّ من الله تعالى، فمن كفر برسالة واحدٍ منهم فقد كفر بالجميع، كما قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٥].

فجعلهم الله سبحانه مكذّبين لجميع الرسل عليهم السلام، مع أنه لم يكن رسول غير نوح عليه السلام حين كذّبوه.

٢- الإيمان المفصّل بمن صُرّح باسمه منهم على وجه الخصوص في النصوص الشرعية، مثل: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وهم أولو العزم من الرسل[٦]، كما قال تعالى:

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٥٢.

(٤) حكمي، معارج القبول، ٢/ ٦٧٧.

(٥) سورة الشعراء، الآية: ١٠٥.

(٦) اختلف العلماء في المقصود بأولي العزم من الرسل على قولين:

القول الأول: أنهم طائفة من الرسل عليهم السلام الذين اختصّوا بهذا الوصف، وهم الخمسة المذكورون في الآية المتقدّمة.

القول الثاني: أنهم جميع الرسل عليهم السلام.

=

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[1].

والإيمان المجمل بمن لم يُصرّح باسمه منهم، كما قال سبحانه: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ﴾[2].

٣- تصديق ما صحّ عنهم من أخبار.

٤- العمل بشريعة من أُرسل منهم، وهو خاتمهم محمد ﷺ، المبعوث إلى كافّة الناس بشيرًا ونذيرًا، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3][4].



والمشهور هو القول الأول.

انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ١٧٣. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٤٩.

(١) سورة الأحزاب، من الآية: ٧.

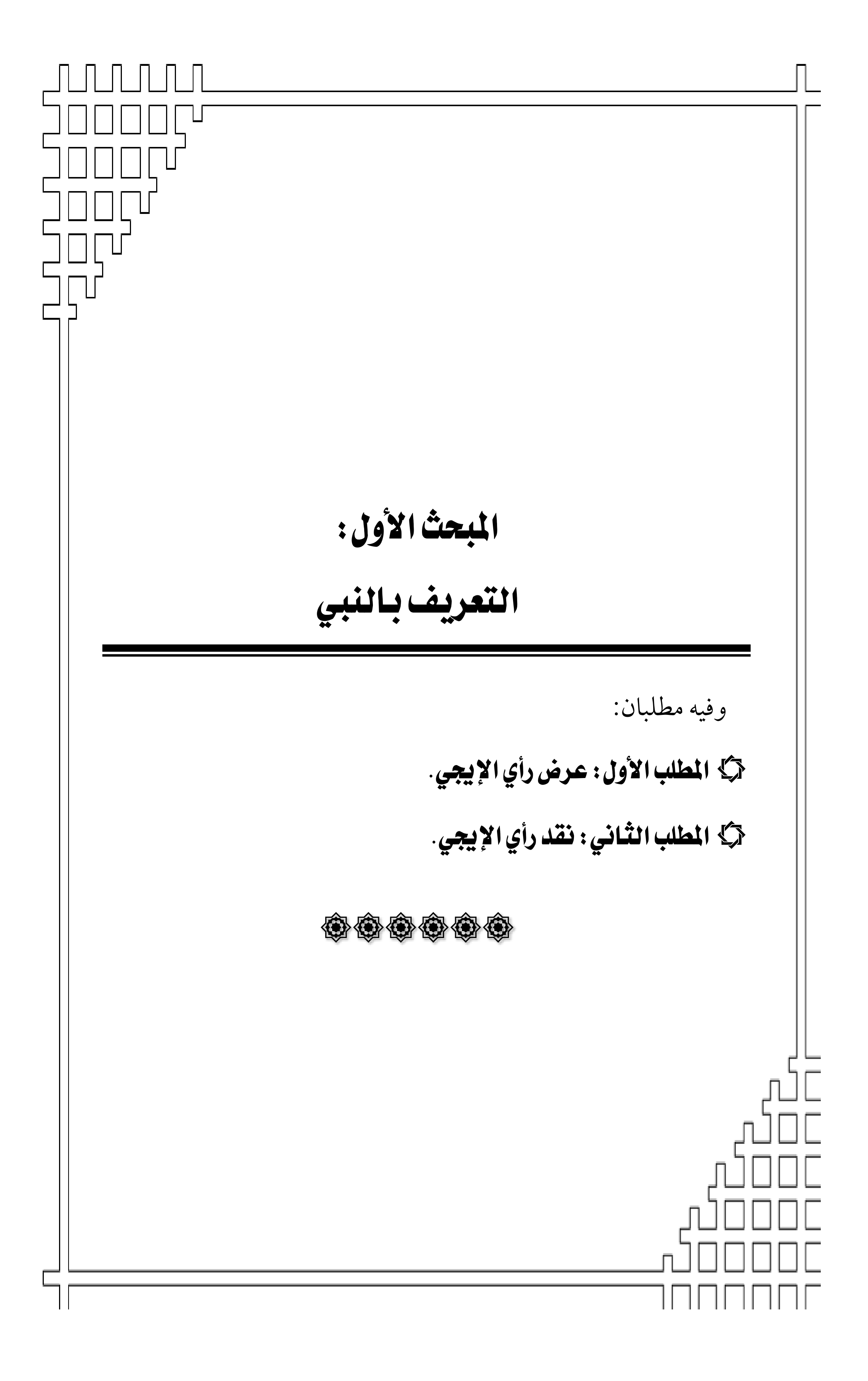
(٢) سورة النساء، من الآية: ١٦٤.

(٣) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٤) انظر: العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٥/ ١٢٤-١٢٥.

وممّا ذكر المروزي عن الإيمان بالرسل علهم السلام: "أن تؤمن بمن سمّى الله في كتابه من رسله، وتؤمن بأن لله سواهم رسلًا وأنبياء، لا يعلم أسماءهم إلّا الذي أرسلهم، وتؤمن بمحمد ﷺ، وإيمانك به غير إيمانك بسائر الرسل، إيمانك بسائر الرسل إقرارك بهم، وإيمانك بمحمد ﷺ إقرارك به، وتصديقك إيّاه، واتّباعك ما جاء به".

محمد بن نصر المروزي، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبّار الفريوائي، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ)، ١/ ٣٩٣.



المبحث الأول:

التعريف بالنبي

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن لفظة: النبي منقولة في العرف عن مسمّاها اللغوي[1].

وأنها في الأصل مشتقّة من ثلاثة معانٍ:

"فقيل: هو المنبئ من النبأ؛ لإنبائه عن الله تعالى.

وقيل: من النَّبْوَة وهو الارتفاع؛ لعلوّ شأنه.

وقيل: من النبي وهو الطريق؛ لأنه وسيلة إلى الله تعالى"[2].

أمّا في الشرع: فقد عرّف الإيجي النبي بأنه: "من قال له الله: أرسلتك، أو بلّغهم عني، ونحوه من الألفاظ"[3].

ويظهر من التعريف الشرعي:

أن الإيجي لا يرى التفريق بين لفظتي: النبي والرسول، بل هما عنده بمعنى واحد.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

اختلف اللغويون في اشتقاق لفظة: النبي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه المنبئ عن الله تعالى، المبلّغ لشرعه، وهذا على أنه مشتقّ من نبأ مهموز الأصل.

يقول ابن فارس: "النون والباء والهمزة، قياسه: الإتيان من مكانٍ إلى مكان ... ومن هذا القياس النبأ: الخبر؛ لأنه يأتي من مكانٍ إلى مكان، والمنبئ: المخبر"(١).

ويقول الجوهري: "النبأ، وهو الخبر، تقول: نبأ ونبّأ، أي: أخبر، ومنه: أُخذ النبيء؛ لأنه أنبأ عن الله تعالى"(٢).

القول الثاني: أن معناه مشتقّ من النَّبْو، وهو: الارتفاع.

قال الأزهري: "النَّبْوَة والنَّبَاوة، وهي: الارتفاع عن الأرض، يقال: نبا، أي: ارتفع؛ لارتفاع قدره ولأنه شرُف على سائر الخلق"(٣).

وقال ابن منظور: "وقيل: النبي مشتقّ من النباوة، وهي: الشيء المرتفع"(٤).

وعلى هذا الاشتقاق فمعنى النبي هو: المُفضّل على سائر الناس برفعة منزلته.

القول الثالث: أن معناه مشتقّ من النبي، بمعنى: الطريق، وسُمّي النبي به، لأنه طريق إلى الهدى.

قال الفيروز آبادي(٥): "والنبي: الطريق الواضح والمكان المرتفع"(٦).

وقال الزبيدي(٧): "النبي: ... الطريق الواضح، والأنبياء: طرق الهدى"(٨).

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [نبأ]، ٥/ ٣٨٥.

(٢) الجوهري، مرجع سابق، [نبأ]، ١/ ٧٤.

(٣) الأزهري، مرجع سابق، [نبا]، ١٥/ ٣٤٨-٣٤٩.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، [نبأ]، ١/ ١٦٣.

(٥) هو: محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي، أبو الطاهر، نظر في اللغة فكانت جُلّ قصده في التحصيل، ومهر فيها إلى أن بهر وفاق، وكان من المشهورين في زمانه نظمًا ونثرًا بالفارسية والعربية، وُلِّي قضاء اليمن، من تصانيفه: (تنوير المقباس)، و(القاموس المحيط)، توفي سنة ٨١٧هـ. انظر: السيوطي، بغية الوعاة، ١/ ٢٧٣-٢٧٥. الشوكاني، البدر الطالع، ٢/ ٢٨٠-٢٨٤.

(٦) محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط [بدون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ت [بدون])، ٦٧.

(٧) هو: محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الزبيدي، أبو الفيض، المُلقّب بمرتضى، رحل إلى الحجاز وأقام بمصر، فاشتهر فضله، وانهالت عليه الهدايا والتّحف، وكاتبه ملوك الحجاز واليمن والشام والعراق، من مؤلّفاته: (تاج العروس)، و(عقود الجواهر المنيفة)، توفي بالطاعون سنة ١٢٠٥هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٧/ ٧٠. كحّالة، مرجع سابق، ١١/ ٢٨٢-٢٨٣.

(٨) الزبيدي، مرجع سابق، [نبو]، ٤٠/ ١٠.

وأكثر أهل اللغة في معنى النبي على القول الأول[1]، وإن كانت جميعها صحيحة في معناه، ومؤتلفة في حقّ الأنبياء عليهم السلام.

فالنبي مُنبَأ من الله تعالى، وهو ينبئ الناس عن ربّه ﷻ، وتتحقّق نبوّته بمجرّد ذلك، وبهذا التحقّق تثبُت له أوصاف العلوّ والرفعة، وكونه طريقًا إلى معرفة الله تعالى والوصول إليه.

ومّما سبق يتّضح:

موافقة الإيجي لما قرّره أئمّة اللغة في معنى النبي.

أمّا عدم تفريق الإيجي بين النبي والرسول من الناحية الشرعية، وأن كلّ نبي رسول وكلّ رسولٍ نبي، فقد خالف فيه الجمهور من أهل السنة والجماعة الذين يرون أن الفرق ظاهر وبيّن، وأن بين النبي والرسول عمومًا وخصوصًا مطلقًا، وكذا النبوّة والرسالة، فالرسالة أعمّ من جهة نفسها؛ إذ النبوّة داخلة في الرسالة، كما أنها أخصّ من جهة أهلها؛ إذ كلّ رسولٍ نبي، وليس كلّ نبي رسولًا، والرسالة أفضل من النبوّة، والرسول أفضل من النبي[2].

وعلى إثبات الفرق بين النبي والرسول أكثر أهل العلم:

يقول عِياض اليحصبي: "والذي عليه الجمّاء الغفير أن كلّ رسولٍ نبي، وليس كلّ نبي رسولًا"[3].

وقال الشوكاني بعد أن ذكر عددًا من الأقوال في الفرق بين النبي والرسول: "وعلى الأقوال: النبي أعمّ من الرسول"[4].

وإن كان هذا هو الصحيح، وقد دلّت عليه النصوص الشرعية، إلّا أن العلماء اختلفوا في الفرق بين النبي والرسول ما هو على التعيين؟.

ولهم في ذلك أقوال متعدّدة، منها:

القول الأول: وهو من أشهر ما قيل: إن الرسول إنسان ذكر حر أُوحي إليه بشرعٍ وأُمر بالتبليغ، والنبي من أُوحي إليه بشرعٍ ولم يؤمر بالتبليغ.

القول الثاني: أن الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرعٍ جديدٍ بالنسبة إليهم، وإن لم يكن جديدًا في نفسه، والنبي يعمّه، ومن بُعث بشرعٍ غير جديد كذلك.

---

(١) انظر: ابن فارس، مرجع سابق، [نبأ]، ٥/ ٣٨٥. الجوهري، مرجع سابق، [نبا]، ٦/ ٢٥٠٠. ابن منظور، مرجع سابق، [نبأ]، ١/ ١٦٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠.

(٣) عِياض اليحصبي، الشفاء، ١/ ١٩٣.

(٤) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، ط [بدون] (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م)، ١/ ١٤.

القول الثالث: أن الرسول ذكر حر له تبليغ في الجملة، وإن كان تفصيلًا وبيانًا لشرعٍ سابق، والنبي من أُوحي إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلًا.

القول الرابع: أن الرسول جمع مع المعجزة كتابًا أو نُسخًا، والنبي من لا كتاب له ولا نُسخ.

القول الخامس: أن الرسول من يأتيه الملَك بالوحي يقظة، والنبي من يأتيه الوحي منامًا(١).

وحاصل هذه الأقوال في التفريق بين النبي والرسول يرجع إلى أحد أمرين:

أحدهما: صفة الإيحاء إلى النبي والرسول، ومنها قول من قال: من أتاه جبريل عليه السلام بالوحي عيانًا وخاطبه مشافهة فهو الرسول، ومن أتاه الوحي إلهامًا أو منامًا أو أخبره رسول في عصره بنبوّته فهو النبي.

الثاني: صفة التبليغ، ومنها قول من قال: الرسول هو الذي يُبلّغ شريعةً جديدة، والنبي يُبلّغ شريعة من قبله.

ولكن كلّ قولٍ من الأقوال السابقة لا يخلو من مأخذ يردّ عليه، أو اعتراض يوجّه إليه، إلّا أن الذي عليه النصوص الشرعية قطعًا: أن كلًّا من النبي والرسول يُوحى إليهما بالأمر والنهي والخبر من الله تعالى، وأنهما مأموران بالتبليغ سواء أكان هذا الوحي بشريعةٍ جديدةٍ أم لا.

ولعلّ ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة وشرحه واستدلّ له هو الصواب الموافق لدلالة النصوص الشرعية، وهو أن بينهما فرقًا:

فالنبي: من أُوحي إليه بأمرٍ ونهي وخبر، وأُمر بتبليغه لقومٍ يؤمنون به، ويعرفون أن ما جاء به حقّ، وأنه من عند الله تعالى، كما يكون أهل الشريعة الواحدة يقبلون ما يبلّغه العلماء عن الرسول، فمهمّة الأنبياء كمهمّة العلماء.

وأمّا الرسول: فهو من أُوحي إليه وأُرسل إلى مخالفين كفّار لا يعرفون ما جاء به، فيدعوهم إلى توحيد الله تعالى ويكذّبونه، ويقع بينه وبينهم نزاع، وقد يكون له أتباع وقد لا يكون(٢).

كما دلّت نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية صراحةً بوجود فرقٍ بين النبي والرسول، وهي كثيرة جدًّا.

ومنها ما يأتي:

١- أن الله تعالى عطف لفظ: النبي على الرسول، وهو من باب عطف العامّ على الخاصّ، ممّا يدلّ على وجود فرقٍ بينهما؛ إذ الأصل في العطف المغايرة، والأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد.

---

(١) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة على التفصيل: أحمد بن الحسين البيهقي، شُعب الإيمان، تحقيق: محمد بن السعيد بسيوني، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ)، ١/ ١٥٠. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٦٧. الآلوسي، روح المعاني، ١٧/ ١٧٢-١٧٣. حكمي، معارج القبول، ١/ ٧٤. الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٢٩٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١٨٤-١٨٥.

وهذا كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1].

يقول الزمخشري: "﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ دليل بيّن على تغاير الرسول والنبي"[2].

ويقول أبو حيّان: "عطف ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾ على ﴿مِن رَّسُولٖ﴾ دليل على المغايرة"[3].

ويقول محمد الأمين الشنقيطي: "قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ يدلّ على أن كلًّا منهما مُرسل، وأنهما مع ذلك بينهما تغاير"[4].

٢- قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَضَّرَّعُونَ﴾[5]، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾[6]، وقوله ﷻ: ﴿وَكَمۡ أَرۡسَلۡنَا مِن نَّبِيّٖ فِي ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[7].

ووجه الشاهد من هذه الآيات الكريمة:

أن وصف النبوّة أتى سابقًا على وصف الرسالة، فمن نبّأه الله تعالى وهو النبي، قد يُرسل ويكون رسولًا، وقد لا يُرسل ويبقى نبيًّا فقط، وهو الغالب في الأنبياء عليهم السلام[8].

٣- قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾[9]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾[10]، وقوله عزّ شأنه: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾[11].

فقد وصف الربّ جلّ وعلا عباده: محمدًا وموسى وإسماعيل عليهم الصلاة والسلام بالرسالة والنبوّة، ولو كانا بمعنى واحد لعُدّ ذلك من حشو الكلام ولغوه، والذي ينزّه عنه كلام البلغاء من البشر، فكيف بكلام مِلك الملوك؟! تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) سورة الحجّ، الآية: ٥٢.

(٢) الزمخشري، الكشّاف، ٣/ ١٦٥.

(٣) محمد أبو حيّان الغرناطي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود، وعلي بن محمد معوّض، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م)، ٦/ ٣٥٢.

(٤) الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٢٩٠.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ٩٤.

(٦) سورة الأحزاب، الآية: ٤٥.

(٧) سورة الزخرف، الآية: ٦.

(٨) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ٢٣/ ٤٣.

(٩) سورة الأعراف، من الآية: ١٥٧.

(١٠) سورة مريم، الآية: ٥١.

(١١) سورة مريم، الآية: ٥٤.

يقول القرطبي: "والرسول والنبي اسمان لمعنيَين، فإن الرسول أخصّ من النبي، وقُدّم الرسول اهتمامًا بمعنى الرسالة، وإلّا فمعنى النبوّة هو المتقدّم"(١).

٤- ما رواه البراء بن عازب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا أَخَذْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الايْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللّهُمّ إِنّي أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ ولا مَنْجَى مِنْكَ إِلّا إِلَيْكَ، آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الّذِي أَرْسَلْتَ. وَاجعَلَهُنّ مِن آخِرِ كَلَامِكَ، فَإِنْ مُتَّ مِن لَيْلَتِكَ مُتَّ وَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ. قَالَ: فَرَدَّدْتُهُنَّ لاسْتَذْكِرَهُنَّ، فَقلتُ: آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الّذِي أَرْسَلْتَ، قَالَ: قُلْ: آمَنْتُ بِنَبِيِّكَ الّذِي أَرْسَلْتَ»(٢).

والحديث صريح في التفريق بين لفظتي: النبي والرسول، ولو لم يكن هناك فرق لما ردّ ﷺ على البراء ﷺ ذلك، ثم إن قوله عليه الصلاة والسلام: «وَبِنَبِيِّكَ الذي أَرْسَلْتَ» فيه إشارة إلى أنه كان نبيًا قبل أن يكون رسولًا(٣).

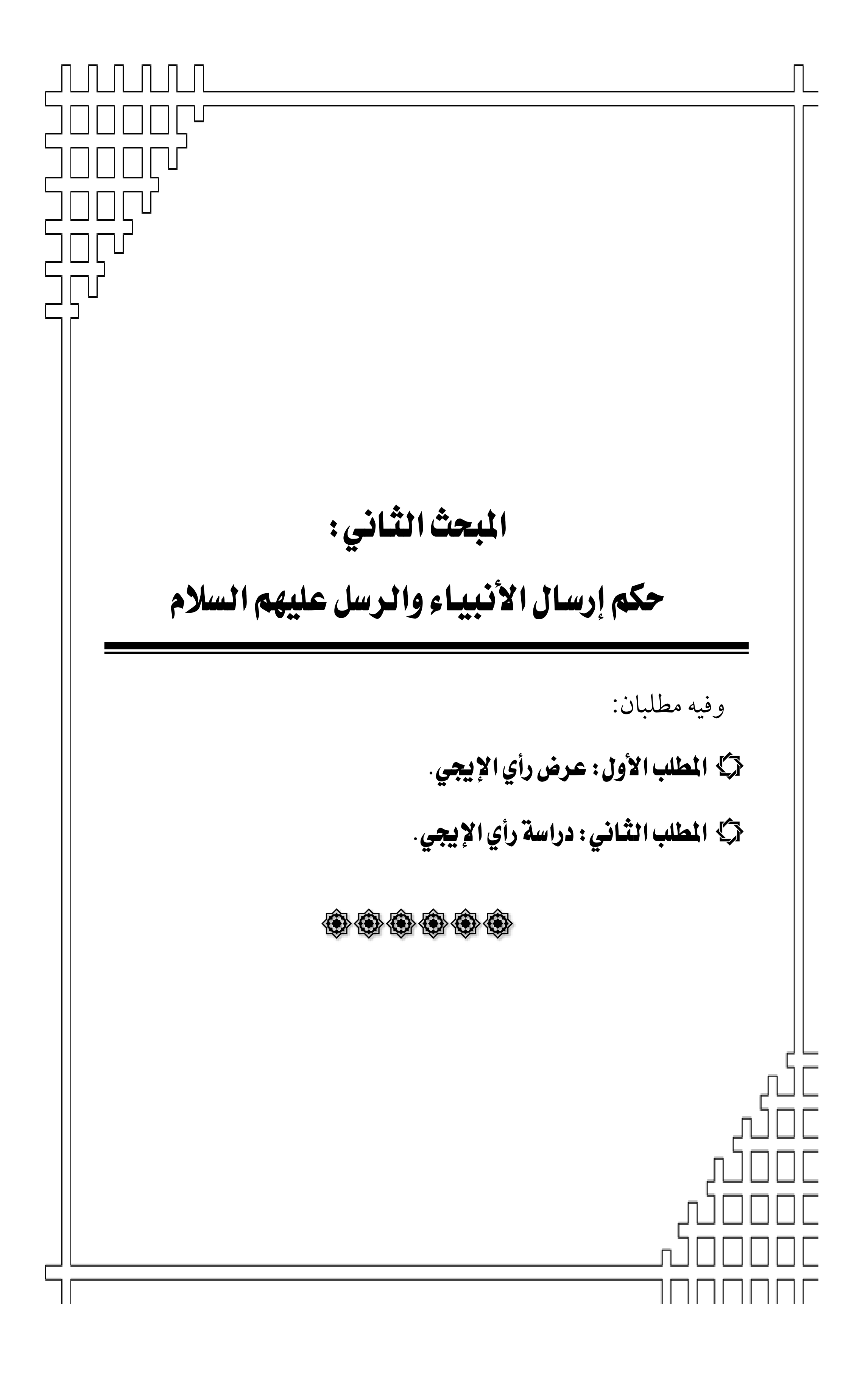
هذه بعض الأدلّة التي استدلّ بها أهل السنة والجماعة، وهي ظاهرة الدلالة على وجود فرق بين النبي والرسول خلافًا لما ذهب إليه الإيجي.



(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٩٨.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٤٤، كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، ١/ ٩٧. صحيح مسلم، ح ٢٧١٠، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ٤/ ٢٠٨١. واللفظ له.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٣٥٨.



المبحث الثاني:

حكم إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

يرى الإيجي أن البعثة واقعة في حيّز الإمكان، فهي ليست واجبةً عقلًا، بل جائزة الوقوع شرعًا، كما أنها ليست أمرًا خاضعًا للاكتساب أو الجهد الشخصي أو المباشرة الذاتية، بحيث تقع في إمكان كلّ كائن، وفي قدرة كلّ إنسان، وإنما هي فضل ربّاني ومنحة إلهية، يهبها الربّ سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده الأخيار.

يقول الإيجي عن النبي: "ولا يُشترط فيه شرط ولا استعداد، بل الله يختصّ برحمته من يشاء من عباده، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته، وهذا بناءً على القول: بالقادر المختار"(١).

ثم يشير في موضعٍ آخر إلى جواز البعثة وإمكانها، وأنها ليست واجبةً كما تقول الفلاسفة(٢) والمعتزلة(٣)، ولا محالة أو ممتنعة كما تقول الصابئة(٤) والبراهمة(٥)، وذلك في قوله: "في إمكان البعثة، وحجّتنا فيه: إثبات نبوّة محمد ﷺ، فإن الدالّ على الوقوع دالّ على الإمكان"(٦).



(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٧.

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة، ٣٣٩.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، المغني، ١٥/ ٢٨.

(٤) الصابئة: في مقابل الحنفاء، وهم أصحاب كنعان والنمرود الذين بعث الله تعالى إليهم إبراهيم عليه السلام، ومدار مذهبهم التعصّب للروحانيين، والدعوة إلى الاكتساب، وعبادة الكواكب وبناء الهياكل لها. انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ٢/ ٥. فالح، مرجع سابق، ٢٣٩.

(٥) البراهمة: هم قبيلة بالهند من نسل برهمي، يقال: إنه مِلك قديم من ملوكهم، من معتقداتهم: إنكار النبوّات وأن في العقل كفايةً عن إرسال الرسل عليهم السلام، وقد تفرّقوا أصنافًا: فمنهم: أصحاب البددة، وأصحاب الفكرة والوهم، وأصحاب التناسخ. انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ١/ ٦٣. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ٢/ ٢٥٠-٢٥٥.

(٦) الإيجي، المواقف، ٣٤٢.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

الذي عليه أهل السنة والجماعة أن بعثة الأنبياء والرسل عليهم السلام ممكنة وجائزة، وهي منحة إلهية وموهبة ربّانية، يصطفي الله تعالى لها من يشاء من عباده الصالحين، وهي داخلة في عموم قدرته سبحانه، وتقتضيها حكمته فضلًا منه ورحمة، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾(١).

وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُمۡ عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾(٢).

وقال ﷻ مخاطبًا موسى ؈: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾(٣).

كما أنها لا تُنال بالكسب والاجتهاد، وتكلّف أنواع العبادات، واقتحام أشقّ الطاعات، وتهذيب النفس عن طريق الرياضة النفسية أو البدنية، بل هي -كما سبق- فضل من المولى ﷻ لمن يشاء ممّن سبق علمه وإرادته باصطفائه لها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معبّرًا عن هذا المعتقد: "الذي عليه جمهور سلف الأمّة وأئمّتها وكثير من النظّار: أن الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس، والله أعلم حيث يجعل رسالاته، فالنبي يختصّ بصفاتٍ ميّزه الله بها على غيره، وفي عقله ودينه، واستعدّ بها لأن يخصّه الله بفضله ورحمته، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ ۞ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ﴾(٤).

وقال تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾(٥).

وقال تعالى لمّا ذكر الأنبياء عليهم السلام بقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۞ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۞ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطٗاۚ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ۞ وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾(٦)، فأخبر أنه اجتباهم وهداهم"(٧).

(١) سورة الحجّ، من الآية: ٧٥.

(٢) سورة ص، الآية: ٤٧.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٤٤.

(٤) سورة الزخرف، من الآيات: ٣١-٣٢.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٠٥.

(٦) سورة الأنعام، من الآيات: ٨٤-٨٧.

(٧) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٤١٦-٤١٧.

وقال ابن حجر العسقلاني: "النبوّة نعمة يمنّ الله بها على من يشاء، ولا يبلغها أحد بعلمه ولا كشفه، ولا يستحقّها باستعداد ولايته"[١].

وقال السّفّاريني[٢]: "فمذهب أهل الحقّ: أن النبوّة لا تُنال بمجرّد الكسب بالجدّ والاجتهاد، وتكلّفِ أنواع العبادات، واقتحامِ أشقّ الطاعات، وتدَؤُّبٍ في تهذيب نفسه، وتنقيةِ خواطره، وتطهيرِ أخلاقه، ورياضةِ نفسه، وتهذيبِ ذلك"[٣].

كما أن أهل السنة والجماعة لا يقولون: بوجوب البعثة على الله تعالى كما أوجبها غيرهم، إنما يوجبون عليه سبحانه ما أوجبه على نفسه تفضّلًا وكرمًا منه، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٤].

وسيأتي تفصيل هذه المسألة بإذن الله تعالى في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في القدَر.

وبهذا يظهر:

موافقة الإيجي لمعتقد أهل السنة والجماعة في القول: بإمكانية البعثة، وأنها محض فضل من الله تعالى وليست محلًّا للكسب والاجتهاد.

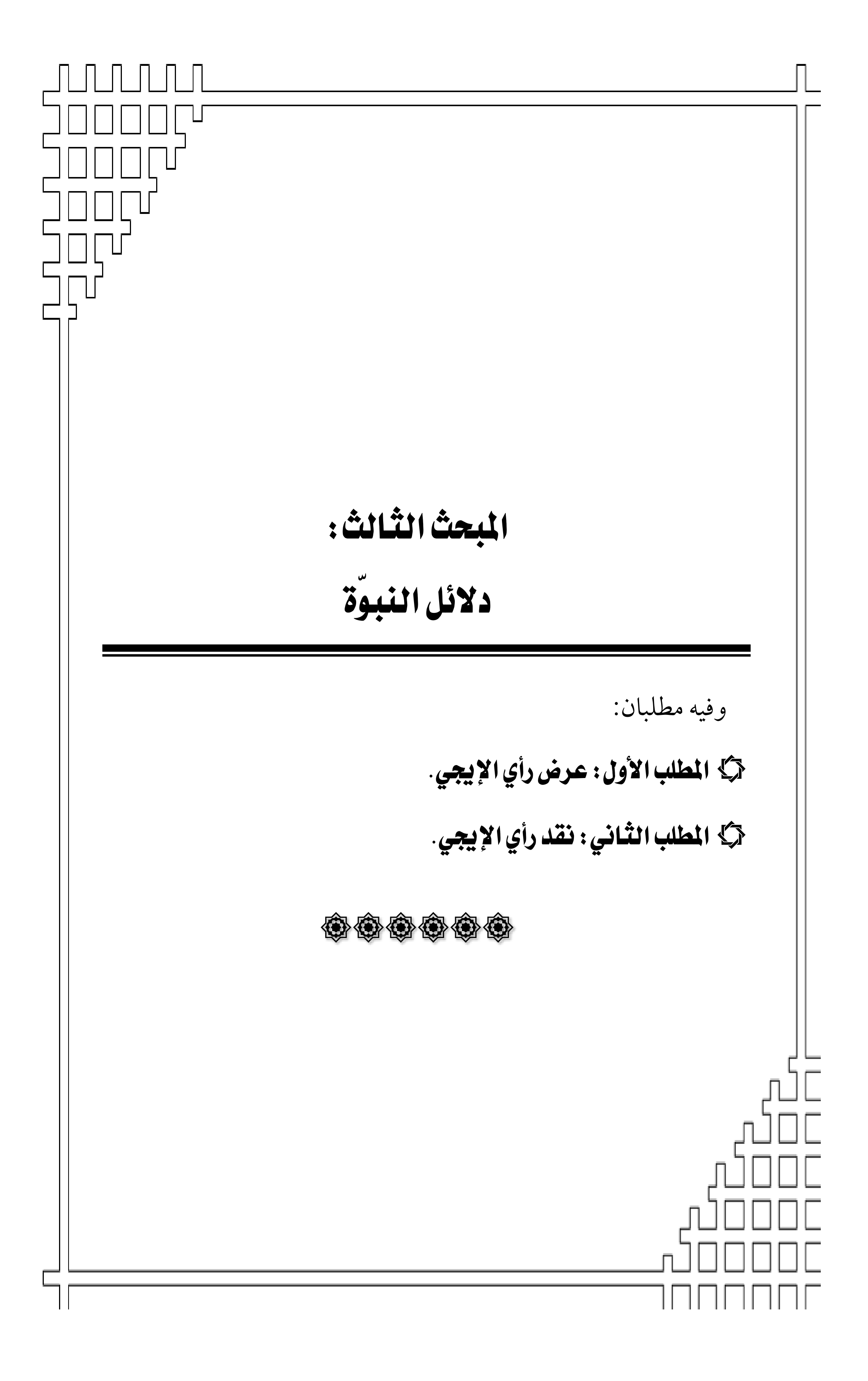


(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٦/ ٣٦١.

(٢) هو: محمد بن أحمد بن سالم السّفّاريني، أبو العون، محدّث فقيه، أصولي مؤرّخ، رحل إلى دمشق فأخذ عن علمائها، من تصانيفه الكثيرة: (البحور الزاخرة)، و(لوامع الأنوار)، توفي سنة ١١٨٨هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٦/ ١٤. كحّالة، مرجع سابق، ٣/ ٦٥.

(٣) السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٢٦٧-٢٦٨.

(٤) سورة الأنعام، من الآية: ٥٤.



المبحث الثالث:

دلائل النبوّة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

عدّد الإيجي أربعة مسالك في إثبات نبوّة محمدٍ ﷺ، حيث قال: "في إثبات نبوّة محمدٍ ﷺ، وفيه مسالك:

المسلك الأول: وهو العمدة، أنه ادّعى النبوّة وظهرت المعجزة على يده ...

المسلك الثاني: وارتضاه الجاحظ[1][2] والغزالي[3]؛ الاستدلال بأحواله قبل النبوّة، وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يحجم الأبطال، ولولا ثقته بعصمة الله إيّاه من الناس لامتنع ذلك عادة، وأنه لم يتلوّن حاله وقد تلوّنت به الأحوال، من أمورٍ من تتبّعها علم أن كلّ واحدٍ منها، وإن كان لا يدلّ على نبوّته، لكن مجموعها ممّا لا يحصل إلّا للأنبياء ...

المسلك الثالث: إخبار الأنبياء المتقدّمين عليه عن نبوّته ﷺ في التوراة والإنجيل"[4].

ثم أورد الإيجي اعتراضًا على المسلك الثالث مفاده:

أن التوراة والإنجيل خاليان من ذكر صفة مجيء النبي ﷺ بالتفصيل، كأن يأتي في سنة كذا، في بلدة كذا، على صفة كذا، أمّا ذكره على سبيل الإجمال فلا يدلّ إن سُلّم على النبوّة، بل على ظهور إنسانٍ كاملٍ أو شخصٍ آخر لم يظهر بعد، ممّا يدلّ على أنه مسلك باطل[5].

وأجاب عنه بقوله:

"المعتمد: ظهور المعجزة على يده، وهذه الوجوه الأخرى للتكملة وزيادة التقرير"[6].

ثم تابع الإيجي هذه المسالك بقوله: "المسلك الرابع: وارتضاه الإمام الرازي[7]، أنه ﷺ ادّعى بين قومٍ لا كتاب لهم، ولا حكمة فيهم: أني بُعثت بالكتاب والحكمة؛ لأتمّم مكارم الأخلاق، وأكمّل الناس

---

(١) هو: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أبو عثمان، المعروف بالجاحظ، من أئمّة البدع، وأحد شيوخ المتكلّمين المعتزلة، ليس بثقةٍ ولا مأمون، وكان يُرمى بالزندقة، ولا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتبًا منه، من مؤلّفاته: (البيان والتبيين)، و(الحيوان)، توفي سنة ٢٥٥هـ. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ١٢/ ٢١٢-٢١٩. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٤/ ٣٥٥-٣٥٦.

(٢) انظر: عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ط [بدون] (بيروت: دار صعب، ت [بدون])، ٢٢٧-٢٢٨.

(٣) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ٦٨-٦٩.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٤٩، ٣٥٦-٣٥٧.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٣٥٧.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: الرازي، المطالب العالية، ٨/ ١٠٨-١١١.

في قوتهم العلمية والعملية، وأُنوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، ففعل ذلك، وأظهر دينه على الدين كلّه كما وعده الله، ولا معنى للنبوّة إلّا ذلك، وهذا قريب من مسلك الحكماء"[1].

(١) الإيجي، المواقف، ٣٥٧.

المطلب الثاني:
نقد رأي الإيجي

لقد اقتضت حكمة الله تعالى أن لا يرسل رسولًا إلّا ويؤيّده بالآيات والدلائل الواضحة الدالّة على صدقه وصحّة نبوّته؛ كي تقوم الحجّة على الناس، ولا يبقى لأحدٍ عذر في عدم تصديقهم وطاعتهم، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾[1]، أي: بالمعجزات البيّنة، والشرائع الظاهرة، والعلامات الواضحة التي تدلّ على صدقهم[2].

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «مَا مِن الانْبِيَاءِ مِن نَبِيٍّ، إِلّا قَد أُعْطِيَ مِن الْآيَاتِ ما مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيهِ الْبَشَرُ»[3].

ودلائل النبوّة:

هي ما يلزم من وجودها أو عدمها وجود النبوّة أو عدمها.

ودلائل النبوّة التي أعطاها الله تعالى لرسله عليهم السلام تختلف من نبي إلى آخر، فليست محصورةً في المعجزات، وليست من نوعٍ واحد؛ إذ المراد من الآيات الدالّة على النبوّة بأيّ دليلٍ كان ومنها المعجزات؛ لكونها خارجةً عن القدرة البشرية[4].

وقبل التعقيب على آراء الإيجي في دلائل النبوّة يجدر التنبيه إلى بعض الأمور العامّة في شأن دلائل الأنبياء عليهم السلام:

١- أن دلائل الأنبياء عليهم السلام مستلزمة لصدقهم استلزام الدليل للمدلول؛ وذلك لأنها أدلّة وبراهين، فلها حدّ الدليل والبرهان، ومعنى ذلك: أنه لا يُتصوّر أن توجد هذه الآيات مع انتفاء صدقهم.

إذ ليس لمن يدّعي النبوّة إلّا حالان:

الحالة الأولى: أن يكون الله تعالى قد أرسله حقًّا، فيكون صادقًا، فيؤيّده بالآيات.

الحالة الثانية: أن يكون كاذبًا، فلا يؤيّده الله تعالى بها.

٢-أن دلائل النبوّة فيها الظاهر لكلّ أحد، ومنها ما يختصّ به من عرفه، فالظاهر من دلائل النبوّة كالآيات الحسّية، مثل: عصا موسى عليه السلام، والإجابة الفورية الظاهرة لدعاء النبي ﷺ، والدقيق الخاصّ

---

(١) سورة الحديد، من الآية: ٢٥.

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ١٧٧.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٦٩٦، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، ٤/ ١٩٠٥. صحيح مسلم، ح ١٥٢، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، ١/ ١٣٤. واللفظ له.

(٤) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ٣/ ٦٨.

كالإعجاز البلاغي والتشريعي في القرآن الكريم لا يعرفه إلّا من عرف لغة العرب، ومن كان له علم بوجوه المصالح والمفاسد في التشريعات والقوانين، فهؤلاء يعرفون من ذلك ما لا يدركه العامّي الجاهل الذي لا يكاد يعرف من القرآن الكريم إلّا قراءة ألفاظه.

وعلى هذا فليس ضرورة أن تكون كلّ آيةٍ على النبوّة صالحةً لكلّ أحد، بل يُستدلّ لكلّ واحدٍ بما يناسبه من الآيات والدلائل، وهذا هو مقتضى الحكمة، وقد جعل الله تعالى آيات كلّ نبي مناسبةً لقومه باعتبار ما برعوا فيه وتميّزوا به. فلمّا كان قوم موسى عليه السلام قد اشتهروا بالسحر، أتاهم بما يناسبهم من الآيات الحسّية التي تبطل سحرهم، ولمّا كان قوم عيسى عليه السلام قد اشتهروا بالطب، أجرى الله تعالى على يديه إبراء المرضى بإذنه، ولمّا كان العرب أرباب بيان وفصاحة، أتاهم القرآن الكريم فأعجزهم وأخضعهم.

٣-أنه لا يُشترط في دلائل الأنبياء عليهم السلام أن يستدلّوا ولا أن يتحدّوا بها، كإخبار من تقدّم بنبوّة محمدٍ ﷺ، فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به ولا يستدلّ به.

٤-أن شأن دلائل النبوّة كشأن آيات القرآن الكريم من حيث الإعلام والإلزام وتكذيب المكذّبين، فإذا كان كلام الله تعالى في القرآن الكريم، أو في غيره من كتبه المنزّلة يتضمّن الإعلام والإلزام منه لعباده، حيث تضمّن إخباره وأمره لهم، فكذلك الشأن بالنسبة لآيات النبوّة ودلائلها، فإنها تتضمّن إخبار الله تعالى لعباده بأن هذا رسوله، كما أنها تتضمّن أمره لهم بطاعته واتّباعه والإيمان به، وهذا هو الإلزام.

أمّا تكذيب المكذّبين فإنه كذلك واحد في الأمرين، فكما أنهم زعموا أن آياته القولية ليست من كلامه، بل هي من قول البشر، وأن الرسول افتراها على الله تعالى، كذلك زعموا أن آياته الفعلية التي صدّق بها رسوله ليست منه، ولا تدلّ على صدق الرسول، وإنما هي من فعل الرسول نفسه وتأثيره، فينسبها إلى الله تعالى كذبًا عليه، وهي في الحقيقة بزعمهم سحر مفترى.

٥-أن دلائل النبوّة مختصّة بالأنبياء عليهم السلام.

وهذا يعني أمرين:

أحدهما: أنه لا يشاركهم فيها أحد.

الثاني: أنها ملازمة للنبوّة فتدلّ عليها، ولو كان النبي ميّتًا أو غائبًا[(١)].

وسوف يكون نقد آراء الإيجي في دلائل النبوّة من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: أن المعجزة ليست الدليل الوحيد على صدق النبي ﷺ:

يرى الإيجي أن ادّعاء النبوّة عن طريق إظهار المعجزة على يدي النبي ﷺ هي الدليل الوحيد على صدق دعواه، وذلك عندما صرّح بجعل المعجزة -المسلك الذي ارتضاه- العمدة في المسألة، أمّا المسالك الأخرى التي ذكرها في دلائل النبوّة فقد أورها نقلًا عن الآخرين على سبيل التكملة وزيادة التقرير[(٢)].

(١) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١١٤، ١٦٩-١٧٠، ٢٠٥، ٢٧١.

(٢) انظر: ٤٠٩.

والذي ذهب إليه الإيجي من أن المعجزة هي الدلالة الوحيدة على صدق الرسول ﷺ هو الدليل المشهور عند عامّة المتكلّمين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذه الطريقة هي من أتمّ الطرق عند أهل الكلام والنظر، حيث يقرّرون نبوّة الأنبياء بالمعجزات"[1].

والمتقرّر عند أهل السنة والجماعة أن المعجزة دليل ولا شكّ، ولكنها ليست الدليل الوحيد، بل تصحبها دلائل أخر، فالأدلّة على صدق دعوى النبي ﷺ كثيرة متعدّدة، ومن ضمن هذه الأدلّة المعجزة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عند ذكره لطرق الناس في إثبات النبوّة: "ومنهم من يجعل المعجزة دليلًا، ويجعل أدلّة أخرى غير المعجزة، وهذا أصحّ الطرق"[2].

ودلائل النبوّة تتنوّع إلى أنواعٍ عديدة، منها:

النوع الأول: الإخبار بالمغيّبات.

فإخبار الرسل عليهم السلام بالغيب الذي جعله الله تعالى آيةً لنبوّتهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الإخبار عن الله تعالى وملائكته عليهم السلام واليوم الآخر.

القسم الثاني: الإخبار بالغيوب الماضية، كقصص الأنبياء عليهم السلام السابقين مع أقوامهم.

القسم الثالث: الإخبار بالغيب المستقبل، كإخباره ﷺ عن قتلى بدرٍ من المشركين، كما قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: «إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُرِينَا مَصَارِعَ أَهْلِ بَدْرٍ بِالأمْسِ، يَقُول: هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ غَدًا إِن شَاءَ الله، فَقَال عُمَرُ: فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا أَخطَؤوا الْحُدُودَ التي حَدَّ رَسُول اللهِ ﷺ»[3][4].

النوع الثاني: الآيات الحسّية وهي المعجزات: كانشقاق القمر، وتكثير الطعام، ونبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ[5]، وناقة صالح عليه السلام، وعصا موسى عليه السلام التي انقلبت حيّةً تسعى، وانشقاق البحر له، ومعجزات عيسى عليه السلام التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه، في قوله جلّ شأنه: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٠. وانظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ١٥٨.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٠.

(٣) صحيح مسلم، ح ٢٨٧٣، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميّت من الجنة أو النار، ٤/ ٢٢٠٢.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٣١٥.

(٥) سوف يأتي بإذن الله تعالى ذكر الأدلّة على ذلك.

ٱللَّهِ ۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ[(١)] وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾[(٢)].

النوع الثالث: دلالة موافقة الرسل عليهم السلام في أخلاقهم وأحوالهم، فإن وافقهم في أخلاقهم وأحوالهم علمنا صدق هذا النبي، "فالمدّعي للرسالة في زمن الإمكان إذا أتى بما ظهر به مخالفته للرسل عليهم السلام عُلم أنه ليس منهم، وإذا أتى بما هو من خصائص الرسل عليهم السلام عُلم أنه منهم، ولا سيّما إذا عُلم أنه لا بدّ من رسولٍ منتظر، وعُلم أن لذلك الرسول صفاتٍ متعدّدةً تميّزه عمّن سواه، فهذا قد يبلغ بصاحبه إلى العلم الضروري بأن هذا هو الرسول المنتظر"[(٣)].

وقد استدلّ بهذا الدليل هرقل ملك الروم، فعن عبد الله بن عبّاس ﷺ: «أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بن حَرْبٍ، أَخبَرَه: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيهِ فِي رَكْبٍ مِن قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تجارًا بالشّام ... فَدَعَاهُمْ إِلَى مَجْلِسِهِ وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَال: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلتُ: أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَال: أَدْنُوهُ مِنِّي، وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ، فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُم: إِنِّي سَائِلٌ هَذَا عَن هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ ...».

فأخذ هرقل يسأل أبا سفيان عددًا من الأسئلة عن النبي ﷺ، وبعد أن فرغ هرقل من أسئلته، وبعد أن استمع إلى جواب أبي سفيان، قال للترجمان: «قُلْ لَه: سَأَلْتُكَ عَن نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ: أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا، وَسَأَلْتُكَ: هَل قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا الْقَوْلَ؟ فَذَكَرْتَ: أَنْ لَا، فَقلتُ: لَو كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ، لَقُلْتُ: رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ، وَسَأَلْتُكَ: هَل كَانَ مِن آبَائِهِ مِن مَلِكٍ؟ فَذَكَرْتَ: أَنْ لَا، قُلتُ: فَلَوْ كَانَ مِن آبَائِهِ مِن مَلِكٍ، قُلتُ: رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ، وَسَأَلْتُكَ: هَل كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ فَذَكَرْتَ: أَنْ لَا، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النّاس وَيَكْذِبَ عَلَى اللهَّ، وَسَأَلْتُكَ: أَشْرَافُ النّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَذَكَرْتَ: أَنَّ ضُعَفَاءَهُمْ اتَّبَعُوهُ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ، وَسَأَلْتُكَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذَلِكَ أَمْرُ الْإِيمَانِ حَتّى يَتِمَّ، وَسَأَلْتُكَ: أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فيه؟ فَذَكَرْتَ: أَنْ لَا، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ، وَسَأَلْتُكَ: هَل يَغْدِرُ؟ فَذَكَرْتَ: أَنْ لَا، وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْدِرُ، وَسَأَلْتُكَ: بِمَ يَأْمُرُكُمْ؟ فَذَكَرْتَ: أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شيئًا، وَيَنْهَاكُمْ عن عِبَادَةِ الاوْثَانِ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ، فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ، وَقَد كُنتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ، لم أَكُنْ

(١) الأَكمَه: هو الذي يولد مطموس العين، وقد يقال: لمن تذهب عينه. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٥٢. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [كمه]، ٤٤٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٤٩.

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٥.

أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيهِ لَتَجَشَّمْتُ[(١)] لِقَاءَهُ، وَلَوْ كُنتُ عِندَهُ لَغَسَلْتُ عَن قَدَمِهِ»[(٢)].

فهنا استدلّ هرقل على نبوّة النبي ﷺ بمقارنة صفاته وأحواله بصفات وأحوال الأنبياء عليهم السلام السابقين عليه، فوجدها متّفقة، فعلم أنه رسول الله تعالى حقًّا.

النوع الرابع: الاستدلال برسالة النبي ﷺ، وبما فيها من أوامر ونواهٍ، "فالنبوّة مشتملة على علوم وأعمالٍ لا بدّ أن يتّصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب؟ ولا يتبيّن صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوهٍ كثيرة؟! ولا سيّما العالم لا يخلو من آثار نبي من لدن آدم إلى زماننا، وقد عُلم جنس ما جاءت به الأنبياء والمرسلون، وما كانوا يدعون إليه ويأمرون به، ولم تزل آثار المرسلين في الأرض، ولم يزل عند الناس من آثار الرسل ما يعرفون به جنس ما جاءت به الرسل، ويفرّقون به بين الرسل وغير الرسل، فلو قُدّر أن رجلًا جاء في زمان إمكان بعث الرسل، وأمر بالشرك وعبادة الأوثان، وإباحة الفواحش والظلم والكذب، ولم يأمر بعبادة الله ولا بالإيمان باليوم الآخر، هل كان مثل هذا يحتاج أن يطالَب بمعجزة؟ أو يُشكّ في كذبه أنه نبي؟ ولو قُدّر أنه أتى بما يُظنّ أنه معجزة، لعُلم أنه من جنس المخاريق أو الفتن والمحنة"[(٣)].

وقد استدلّ بهذا الدليل النجاشي[(٤)] ملك الحبشة، وذلك في الحديث الذي روته أمّ سلمة رضي الله عنها، وفيه: أن النجاشي قال لجعفر بن أبي طالب رضي الله عنه: «هل مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنِ اللهِ مِن شَيء؟ فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَم، فَقَال لَهُ النّجَاشِي: فَاقْرَأْهُ عليّ، فَقَرَأَ عَلَيهِ صَدْرًا مِن: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾[(٥)]، فَبَكَى النّجَاشِي حَتّى أَخْضَلَ[(٦)] لحْيَتَهُ، وَبَكَتْ أَسَاقِفَتُهُ حَتّى أَخضَلُوا مَصَاحِفَهُمْ حِينَ سَمِعُوا مَا تَلا عَلَيهِم، ثُمَّ قَالَ النّجَاشِي: إنّ هَذَا

(١) تَجَشَّمْتُ: جشِم الأمر يجشمه جشمًا وجشامة وتجشّمه: تكلّفه على مشقّة. انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [جشم]، ١٢/ ١٠٠. الزبيدي، مرجع سابق، [جشم]، ١٣/ ٤٠٥.

(٢) صحيح البخاري، ح ٧، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ١/ ٧-٨.

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٣.

(٤) هو: أصحمة بن أبحر النجاشي، ملِك الحبشة، واسمه بالعربية عطية، والنجاشي لقب له، أسلم على عهد النبي ﷺ ولم يهاجر إليه، وأحسن إلى المسلمين الذين هاجروا إلى أرضه، وتوفي ببلاده قبل فتح مكة، وصلّى عليه النبي عليه الصلاة والسلام بالمدينة صلاة الغائب. انظر: علي بن محمد الجزري، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن أحمد الرفاعي، ط١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ١/ ١٥٣. أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م)، ١/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٥) سورة مريم، الآية: ١.

(٦) أَخْضَل: أي: بلّها بلًّا شديدًا. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [خضل]، ٧/ ٥٢. ابن فارس، مرجع سابق، [خضل]، ٢/ ١٩٢.

وَاللهِ وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لَيَخْرُجُ مِن مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ»[(١)].

فمن دلائل النبوّة مقارنة ما جاء به النبي ﷺ مع ما جاء به الأنبياء عليهم السلام السابقون عليه، فإن وافقهم عُلم صدقه، وإن خالفهم عُلم كذبه؛ لأن الأنبياء عليهم السلام جميعًا متّفقون في العقائد، لكنهم قد يختلفون في الشرائع.

النوع الخامس: دلالة نصر الرسل عليهم السلام على أقوامهم.

وهذا على وجهين:

الوجه الأول: إهلاك الأمم وإنجاء الرسل عليهم السلام وأتباعهم: كقوم نوح، وهود، وصالح، وشعيب، ولوط، وموسى عليهم السلام.

الوجه الثاني: ظهور برهان الرسول ﷺ وآيته، وأن الله تعالى أظهره عليهم بالحجّة والعلم، وأظهره أيضًا بالقدرة، حيث أذلّهم ونصره[(٢)].

وكلّ هذه الأنواع يمكن الاستدلال بها على صحّة نبوّة الأنبياء عليهم السلام عمومًا، كما يُستدلّ بها خصوصًا على صحّة نبوّة النبي ﷺ.

والمتأمّل في طرق العلم بالرسل عليهم السلام وإثبات نبوّتهم عند أهل السنة والجماعة يجد أنها تعود جملةً إلى مسلكين، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية:

المسلك الأول: المسلك النوعي:

والمقصود به: النظر في نوع ما حصل للنبي ﷺ من بدايات الوحي وأوائل النبوّة، بأن يأتي النبي ﷺ بما يوافق من سبقه من الأنبياء عليهم السلام، ويكون حاله مع المدعوين كحال الأنبياء عليهم السلام السابقين.

المسلك الثاني: المسلك الشخصي:

ومعناه: ما يظهر من أحوال الأنبياء عليهم السلام وصفاتهم وشمائلهم، سواء أكانت قبل البعثة أم بعدها، فكلّ ذلك يدلّ دلالةً واضحةً على عظيم صدقهم وكمال عقولهم وصفاء سلوكهم[(٣)].

---

(١) مسند الإمام أحمد، ح ١٧٤٠، ٣/ ٢٦٣-٢٦٨. وقال محقّقوه: "إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير محمد بن إسحاق، فقد روى له مسلم متابعة، وهو صدوق حسن الحديث إلّا أنه مدلّس، لكنه هنا صرّح بالتحديث، فانتفت شُبهة تدليسه". وقال الهيثمي: "رجاله رجال الصحيح غير إسحاق، وقد صرّح بالسماع". الهيثمي، مرجع سابق، ٦/ ٢٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ٢٨-٢٩.

(٣) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٦.

وبهذا يتّضح:

أن أهل السنة والجماعة يرون أن معرفة صدق النبي ﷺ بغير المعجزة أمر ممكن، فليست المعجزة عندهم كما ذهب الإيجي وغيره من المتكلّمين الطريق الوحيد لمعرفة صدق النبي ﷺ، بل هناك طرق كثيرة متعدّدة يمكن من خلالها معرفة صدقه: كالبشارات، والنظر في أحواله ودعوته، والشريعة التي أتى بها، ونصر الله تعالى وتأييده له.

الجانب الثاني: أن الاقتصار في الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي ﷺ يلزم منه لوازم باطلة:

بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية خطأ المتكلّمين الذين يجعلون المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبوّة، حيث قال: "ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوّة الأنبياء، لكِنْ كثيرٌ من هؤلاء، بل كلّ من بنى إيمانه عليها يظنّ أن لا تُعرف نبوّة الأنبياء إلّا بالمعجزات ... ومن لم يجعل طريقها إلّا المعجزة اضّطر لهذه الأمور التي فيها تكذيب لحقٍّ أو تصديق لباطل، ولهذا كان السلف والأئمّة يذمّون الكلام المبتدَع؛ فإن أصحابه يخطئون"[(١)].

ويقول فيما يترتّب على ذلك من أمورٍ باطلة: "والتزم كثير من هؤلاء إنكار خرق العادات لغير الأنبياء، حتى أنكروا كرامات الأولياء والسحر ونحو ذلك"[(٢)].

الجانب الثالث: أن الاستدلال بالمعجزة لا يقتصر على إثبات صدق النبي ﷺ، بل إن فيها دلالة على إثبات توحيد الربوبية:

فالمعجزة لا تقتصر دلالتها على إثبات صدق النبي ﷺ كما يرى ذلك الإيجي وغيره من المتكلّمين، بل إن أهل السنة والجماعة يرون أنها موصلة إلى إثبات توحيد الربوبية، وصفات الله تعالى، وإثبات المعاد، وأنها طريقة شرعية إذ استخدمها الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم.

فقد استدلّ شيخ الإسلام ابن تيمية بقصة موسى عليه السلام مع فرعون؛ مبيّنًا صحّة دلالة المعجزات كطريق لإثبات توحيد الربوبية، وقد ساق الآيات الكريمة الدالّة على ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ۞ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ...﴾ إلى قوله ﷻ: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۞ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ۞ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۞ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۞ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۞ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ۞ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ۞ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ ۞ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۞ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ۞ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾[(٣)].

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٢٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة الشعراء، الآيات: ١٦-٣٣.

ثم قال: "فهنا قد عرض عليه موسى الحجّة البيّنة التي جعلها دليلًا على صدقه في كونه رسول ربّ العالمين، وفي أن له إلهًا غير فرعون يتّخذه، وكذلك قال تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1].

فبيّن أن المعجزة تدلّ على الوحدانية والرسالة؛ وذلك لأن المعجزة التي هي فعل خارق للعادة تدلّ بنفسها على ثبوت الصانع كسائر الحوادث، بل هي أخصّ من ذلك؛ لأن الحوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة، ولهذا يسبَّح الربّ عندها، ويمجّد ويعظّم ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلّة من ذكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آيات جديدة فتعطى حقّها، وتدلّ بظهورها على الرسول، وإذا تبيّن أنها تدعو إلى الإقرار بأنه رسول الله، فتتقرّر بها الربوبية والرسالة"[2].

كما تابع ابن القيّم شيخه في أهمّية المعجزة كطريق من الطرق الموصلة إلى إثبات الصانع، بل في كونها من أقوى الطرق لقوة ارتباطها بمدلولاتها؛ إذ تجمع بين دلالة الحسّ والعقل، ودلالتها ضرورية، والله ﷻ سمّاها: آياتٍ وبيّنات، ولذلك يقول: "وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحّها وأدلّها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلّة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلّة العقلية الصريحة بمدلولاتها؛ فإنها جمعت بين دلالة الحسّ والعقل، ودلالتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسمّيها الله سبحانه: آياتٍ بيّنات، وليس في طرق الأدلّة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب عصا تقلّها اليد ثعبانًا عظيمًا يبتلع ما يمرّ به ثم يعود عصا كما كانت، من أدلّ الدليل على وجود الصانع وحياته وقدرته وإرادته وعلمه بالكلّيات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكلّ قواعد الدين في هذه العصا، وكذلك اليد، وفلق البحر طرقًا والماء قائم بينهما كالحيطان، ونتق الجبل من موضعه ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم"[3].

والحقيقة:

أن من يتدبّر أحوال الرسل عليهم السلام لا يجدهم يأمرون الكافر إذا أراد الإيمان، والصبي إذا بلغ؛ أن ينظر أولًا في إثبات وجود الله تعالى وصفاته، وبعد ذلك ينظر في جواز الرسالة وإمكانها، وأن الله سبحانه حكيم لا يُظهر المعجزة على يد الكاذب، بل كانوا يدعون الناس دون فصل بين الإيمان بالله تعالى والإيمان بهم، ويؤسّسون إيمانهم بالله ﷻ وإيمانهم بهم على المعجزة نفسها.

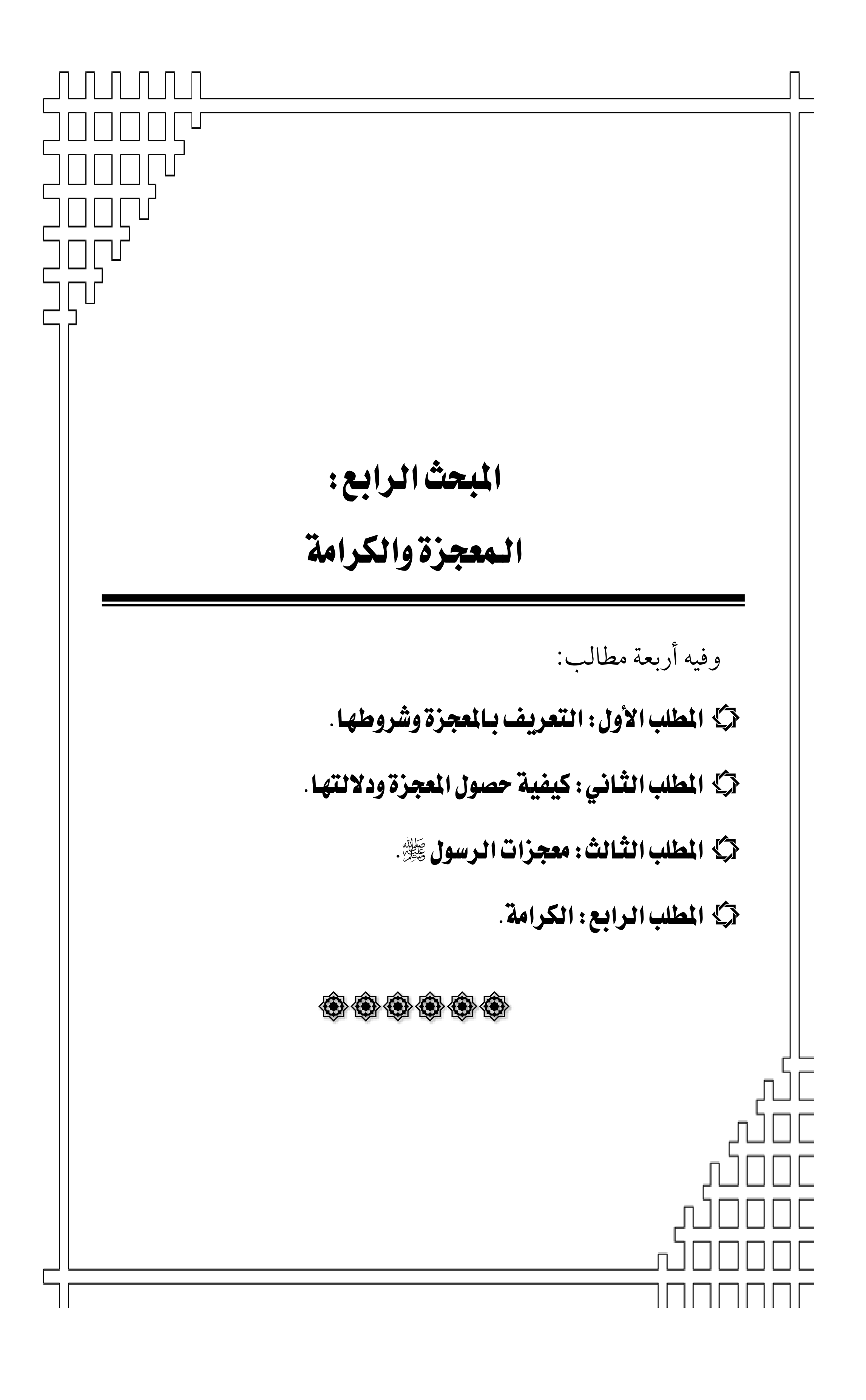
فالمعجزة إذا ظهرت وشاهدها البشر كانت من أعظم الأدلّة على وجود الله تعالى وقدرته وعلمه، وعلى صدق الرسول وأنه مؤيّد من عند ربّه سبحانه[4].

(١) سورة هود، من الآية: ١٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٣٧٩.

(٣) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١١٩٧-١١٩٨.

(٤) انظر: أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ط١ (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م)، ٤٩٧-٤٩٨.



المبحث الرابع:

المعجزة والكرامة

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: التعريف بالمعجزة وشروطها.
- المطلب الثاني: كيفية حصول المعجزة ودلالتها.
- المطلب الثالث: معجزات الرسول ﷺ.
- المطلب الرابع: الكرامة.

المطلب الأول:

التعريف بالمعجزة وشروطها

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

عرّف الإيجي المعجزة بقوله: "ما قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله"[١].

ثم بيّن الشروط الواجب توفّرها في الفعل المعجز، وهي سبعة شروط كالآتي:

الشرط الأول: أن يكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه؛ لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قِبله[٢].

"وقولنا: أو ما يقوم مقامه؛ ليتناول مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي، وأنتم لا تقدرون عليه، ففعل وعجزوا، فإنه معجز ولا فعل لله ثمّة؛ فإن عدم خلق القدرة ليس فعلًا، ومن جعل الترك وجوديًا حذفه"[٣].

الشرط الثاني: أن يكون خارقًا للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه.

الشرط الثالث: أن يتعذّر معارضته؛ فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

الشرط الرابع: أن يكون ظاهرًا على يد مدّعي النبوّة؛ ليُعلم أنه تصديق له[٤].

"وهل يُشترط التصريح بالتحدّي؟ الحقّ أنه لا، بل يكفي قرائن الأحوال، مثل أن يقال له: إن كنت نبيًا فأظهر معجزًا، ففعل"[٥].

الشرط الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى[٦].

"فلو قال: معجزتي أن أُحيي ميّتًا ففعل خارقًا آخر، لم يدلّ على صدقه"[٧].

الشرط السادس: ألّا يكون ما ادّعاه وأظهره مكذّبًا له[٨].

"فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضبّ، فقال: إنه كاذب، لم يُعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه، نعم لو قال: معجزتي أن أُحيي هذا الميّت فأحياه فكذّبه، ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٩.
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) انظر: المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) انظر: المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.
(٨) انظر: المرجع السابق.

كونه معجزًا؛ لأن المعجز إحياؤه، وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه، ولم يتعلّق به دعوى، وقيل: هذا إذا عاش مدّة زمانًا، ولو خرّ ميّتًا في الحال بطل الإعجاز؛ لأنه كان أُحْيِيَ للتكذيب.

والحقّ: أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين، والظاهر: أنه لا يجب تعيين المعجز"[١].

قال الشريف الجرجاني في شرح عبارة الإيجي الأخيرة: "والحقّ: أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه؛ لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضبّ.

والظاهر: أنه لا يجب تعيين المعجز، بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارقٍ من الخوارق، ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحدٍ منها"[٢].

الشرط السابع: أن لا يكون متقدّمًا على الدعوى، بل مقارنًا لها؛ لأن التصديق قبل الدعوى لا يُعقل[٣].

"فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل، لم يدلّ على صدقه ويطالب به بعد، فلو عجز كان كاذبًا قطعًا، فإن قال: هذا الصندوق فيه كذا وكذا، وقد علمنا خلوّه، واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه، فإن ظهر كما قال كان معجزًا، وإن جاز خلقه فيه قبل التحدّي؛ لأن المعجز إخباره عن الغيب، واحتمال أن العلم بالغيب خُلق فيه قبل التحدّي، بناءً على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب"[٤].

وبعد ذلك أشار الإيجي إلى اعتراض يؤدّي إلى إبطال كثيرٍ ممّا نُقل من معجزات الرسول ﷺ والأنبياء السابقين عليهم السلام، وذلك بقوله: "فإن قيل: فما تقولون في كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة، وفي معجزات رسولكم: من شقّ بطنه، وغسل قلبه، وإظلال الغمامة، وتسليم الحجر والمَدر[٥] عليه؟"[٦].

ثم أجاب عنه قائلًا: "إنما هي كرامات، وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوّتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء"[٧].

وعند مراجعة شروط المعجزة المذكورة عند أئمّة الأشاعرة[٨]، يتبيّن أنه ليس هناك فرق بين الشروط التي اشترطها الإيجي وبين ما اشترطوه لها.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٢٤٨.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٤٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المَدر: قطع الطين اليابس، واحدتها مدَرَة. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [مدر]، ١٤/ ٨٦. ابن منظور، مرجع سابق، [مدر]، ٥/ ١٦٢.

(٦) الإيجي، المواقف، ٣٤٠.

(٧) المرجع السابق.

(٨) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٣٠٨-٣١٥. الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ١٨.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

المعجزة في اللغة:

يقول ابن فارس: "والعين والجيم والزاء أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما: على الضعف، والآخر: على مؤخّر الشيء"(١).

والمعجزة اسم فاعل من العجز الذي هو: زوال القدرة عن الإتيان بالشيء، من عملٍ أو رأي أو تدبير(٢).

والمعجزة بفتح الجيم وكسرها، مفعلة من العجز: وهو عدم القدرة والضعف، تقول: عجزت عن كذا أعجز، ويقال: عجز يعجز عن الأمور، إذا قصر عنه، والمعجزة: واحدة معجزات الأنبياء عليهم السلام(٣).

المعجزة في الشرع:

عُرّفت المعجزة في الشرع بتعاريفَ كثيرة، لكن لا تخلو جميعها من معارضةٍ ومناقشة، ولعلّ أسلم تعريف لها هو القول: بأن آيات الأنبياء عليهم السلام وبراهينهم: هي الأدلّة والعلامات المستلزمة لصدقهم، والمتمثّلة في الخوارق التي تخرق عادة جميع الثقلين(٤).

وتعريف الإيجي للمعجزة: بأنها ما قُصد به إظهار صدق مدّعي الرسالة، هو في الحقيقة تعريف قاصر؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ: المعجزة لم يرد في الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولم يكن أحد من السلف الصالح ﷺ يستخدمها بالمعنى الاصطلاحي الذي عُرف بعد ذلك.

والذي ورد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ هو إطلاق لفظ: الآية والبيّنة والبرهان على ما عُرف بعد ذلك بالمعجزة، وإن كان العلماء قد اصطلحوا عليها، فإن لفظ: الآية يشمل جميع المعجزات، فالمعجزة بعض من الآيات الدالّة على صدق الرسول، فكلّ معجزةٍ آية، وليس كلّ آيةٍ معجزة.

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾(٥).

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [عجز]، ٤/ ٢٣٢.

(٢) انظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد بن علي النجّار، ط٣ (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م)، ١/ ٦٥.

(٣) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [عجز]، ٥/ ٣٦٩-٣٧٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ٣٠، ٢٣١.

(٥) سورة الرعد، الآية: ٣٨.

وقال ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[١].

وقال ﷻ: ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ ۖ فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾[٢].

وهذه المعاني للمعجزة هي التي أطلقها علماء السلف الصالح ﷺ، وهي التي تأتي بالمقصود في الدلالة على المراد منها أكثر من لفظ: المعجزة[٣].

الوجه الثاني: أنه تعريف للمعجزة بمفهومها العامّ، بقطع النظر عن صفاتها المميّزة لها، حيث لم يذكرها الإيجي صراحةً في التعريف، بل جعلها شروطًا، علمًا بأن هذا المفهوم لا يتحقّق إلّا بتوافر شروط لا يجوز تخلّفها عن الفعل، وإلّا لعُدّ هذا الفعل غير معجز، ولما جاز الاستدلال به على صدق مدّعي الرسالة.

أمّا ما اشترطه الإيجي من خرق العادة في الفعل المعجز، لصحّة دلالة المعجزة على صدق النبي، فهو محل اتّفاق بين أهل السنة والجماعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان"[٤].

ويقول أيضًا: "فآية النبي لا بدّ أن تكون خارقةً للعادة، بمعنى: أنها ليست معتادةً للآدميين؛ وذلك لأنها حينئذٍ لا تكون مختصّةً بالنبي، بل مشتركة"[٥].

ويلاحظ أن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يعتبر في تحقيق شرط خرق العادة مجرّد عادة المدعوين فقط، بل لا بدّ أن يكون الفعل المعجز خارقًا للعادة عند جميع المخلوقات من الإنس والجنّ؛ لأنها لو لم تكن خارقة لعادة المخلوقات جميعًا، لوُجد من يأتي بمثل ما أتى به الأنبياء عليهم السلام من الأفعال المعجزة التي اختصّهم الله تعالى بها، وفي ذلك يقول: "إن ما يأتي به السحرة والكهّان والمشركون وأهل البدع من أهل المِلل لا يخرج عن كونه مقدورًا للإنس والجنّ، وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها لا الإنس ولا الجنّ، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٦]"[٧].

---

(١) سورة الصف، الآية: ٦.

(٢) سورة القصص، الآية: ٣٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٥/ ٤١٢.

(٤) ابن تيمية، النبوّات، ٦.

(٥) المرجع السابق، ١٣.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

(٧) ابن تيمية، النبوّات، ٢٩٨-٢٩٩.

ويقول أيضًا: "فإن قيل: فما آيات الأنبياء؟ قيل: هي آيات الأنبياء التي تُعلم أنها مختصّة بالأنبياء، وأنها مستلزمة لصدقهم، ولا تكون إلّا مع صدقهم، وهي لا بدّ أن تكون خارقةً للعادة، خارجة عن قدرة الإنس والجنّ، ولا يمكن أحدًا أن يعارضها، لكن كونها خارقةً للعادة ولا تمكن معارضتها هو من لوازمها، ليس هو حدًّا مطابقًا لها"(١).

وأهل السنة والجماعة، وإن كانوا يوافقون الأشاعرة على كون المعجزة خارقةً للعادة، إلّا أنهم مع ذلك لا يعتبرون مجرّد خرق العادة هو المناط في صحّة الدلالة على صدق النبي؛ لأن ذلك لا ضابط له.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فلهذا لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمّة وأئمّتها وصف آيات الأنبياء بمجرّد كونها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يُجعل مجرّد خرق العادة هو الدليل؛ فإن هذا لا ضابط له، وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم، ولكن إذا قيل: من شرطها أن تكون خارقةً للعادة، بمعنى: أنها لا تكون معتادةً للناس، فهذا ظاهر يعرفه كلّ أحد، ويعرفون أن الأمر المعتاد، مثل: الأكل والشرب، والركوب والسفر، وطلوع الشمس وغروبها، ونزول المطر في وقته، وظهور الثمرة في وقتها ليس دليلًا، ولا يدّعي أحد أن مثل هذا دليل له؛ فإن فساد هذا ظاهر لكلّ أحد"(٢).

ويقول في موضعٍ آخر: "فكونه خارقًا للعادة ليس أمرًا مضبوطًا؛ فإنه إن أُريد به: أنه لم يوجد له نظير في العالم فهذا باطل، فإن آيات الأنبياء بعضها نظير بعض، بل النوع الواحد منه كإحياء الموتى وهو آية لغير واحدٍ من الأنبياء، وإن قيل: إن بعض الأنبياء كانت آيته لا نظير لها كالقرآن والعصا والناقة لم يلزم ذلك في سائر الآيات.

ثم هَبْ أنه لا نظير لها في نوعها، لكن وُجد خوارق العادات للأنبياء غير هذا، فنفس خوارق العادات معتاد جميعه للأنبياء، بل هو من لوازم نبوّتهم مع كون الأنبياء كثيرين، وقد رُوي أنهم: مئة ألف وأربعة وعشرون ألف نبي(٣)، وما يأتي به كلّ واحدٍ من هؤلاء لا يكون معدوم النظير في العالم، بل ربّما كان نظيره، وإن عُني بكون المعجزة هي الخارقة للعادة: أنها خارقة لعادة أولئك المخاطبين بالنبوّة، بحيث ليس فيهم من يقدر على ذلك، فهذا ليس بحجّة؛ فإن أكثر الناس لا يقدرون على الكهانة والسحر، ونحو ذلك"(٤).

وأمّا بقية الشروط التي ذكرها الإيجي للمعجزة، فأقل ما يمكن أن يقال فيها: بأنها شروط باطلة أو ضعيفة؛ وذلك لما يرد عليها من الاعتراضات، وهي كالآتي:

---

(١) ابن تيمية، النبوّات، ٢٠٣.

(٢) المرجع السابق، ١٥.

(٣) الحديث الوارد في تحديد عدد الأنبياء عليهم السلام غير ثابت. انظر: مسند الإمام أحمد، ح٢٢٢٨٨، ٣٦/ ٦١٨-٦١٩. وقال محقّقوه: "إسناده ضعيف جدًّا". صحيح ابن حبّان، ح٣٦١، ٢/ ٧٦-٧٩. وقال محقّقه: "إسناده ضعيف جدًّا".

(٤) ابن تيمية، النبوّات، ١٤-١٥.

الاعتراض الأول: أن اشتراط كون المعجزة ممّا ينفرد الربّ تعالى بالقدرة عليها مردود لوجهين:

الوجه الأول: "أنه إذا جوّز أن يكون ما ينفرد الربّ بالقدرة عليه... يأتي به النبي تارَةً والساحر تارَةً، ولا فرق بينهما إلّا دعوى النبوّة والاستدلال به والتحدّي بالمِثل، فلا حاجة إلى كونه ممّا انفرد البارئ بالقدرة عليه"[(1)].

الوجه الثاني: أنه على هذا القول لا فرق بين المعجزة وغيرها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وإذا قال القائل: آيات الأنبياء لا يقدر عليها إلّا الله، أو أن الله يخترعها ويبتدئها بقدرته، أو أنها من فعل الفاعل المختار، ونحو ذلك، قيل له: هذا كلام مجمل، فقد يقال عن كلّ ما يكون أنه لا يقدر عليه إلّا الله؛ فإن الله خالق كلّ شيء، وغيره لا يستقلّ بإحداث شيء، وعلى هذا فلا فرق بين المعجزات وغيرها.

وقد يقال: لا يقدر عليها إلّا الله، أي: هي خارجة عن مقدورات العباد، فإن مقدوراته على قسمين: منها ما يفعله بواسطة قدرة العبد، كأفعال العباد وما يصنعونه، ومنها ما يفعله بدون ذلك، كإنزال المطر.

فإن أراد هذا القائل: أنها خارجة عن مقدور الإنس، بمعنى: أنه لا يقع منهم لا بإعانة الجنّ ولا بغير ذلك، فهذا كلام صحيح، وإن أراد: أنه خارج عن مقدورهم فقط، وإن كان مقدورًا للجنّ، فهذا ليس بصحيح؛ فإن الرسل أُرسلوا إلى الإنس والجنّ والسحر والكهانة، وغير ذلك تقدر الجنّ على إيصالها إلى الإنس، وهي مناقضة لآيات الأنبياء، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ۝ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾[(2)].

وإن أراد: أنها خارجة عن مقدور الملائكة والإنس والجنّ، أو أن الله يفعلها بلا سبب، فهذا أيضًا باطل، فمن أين له أن الله يخلقها بلا سبب؟ ومن أين له أنه لا يخلقها بواسطة الملائكة الذين هم رسله في عامّة ما يخلقه؟ فمن أين له أن جبريل لم ينفخ في مريم حتى حملت بالمسيح؟ وقد أخبر الله بذلك، وهو وأمه ممّا جعلهما آيةً للعالمين، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً وَءَاوَيْنَـٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ[(3)]﴾[(4)]"[(5)].

الاعتراض الثاني: أن اشتراط عدم المعارضة -وإن كان أصلًا صحيحًا- هو من لوازم المعجزة، لكنه ليس من خواصها وشروطها.

---

(١) ابن تيمية، النبوّات، ٣٤.

(٢) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢١-٢٢٢.

(٣) مَعِين: الماء الظاهر الجاري. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٢٤٠. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [معن]، ٤٧٠.

(٤) سورة المؤمنون، الآية: ٥٠.

(٥) ابن تيمية، النبوّات، ٢٩٢-٢٩٣.

واشتراط عدم المعارضة مردود من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الشرط يُخالف أحد أهمّ أصول الأشاعرة، ألا وهو جواز كلّ مقدورٍ على الله تعالى، فقد يُظهر الله ﷻ الخارق على يد الكاذب ولا يجد من يعارضه كما في المذهب، فيلزم أن يكون هذا الشرط باطلًا لمناقضته للأصل، أو القول: ببطلان الأصل، والأشاعرة لا يسلّمون بذلك(١).

الوجه الثاني: "المعارضة بالمِثل: أن يأتي بحجّةٍ مثل حجّة النبي، وحجّته عندهم: مجموع دعوى النبوّة والإثبات بالخارق، فيلزم على هذا أن تكون المعارضة بأن يدّعي غيره النبوّة ويأتي بالخارق، وعلى هذا فليست معارضة الرسول بأن يأتوا بالقرآن أو عشر سورٍ أو سورة، بل أن يدّعي أحدهم النبوّة ويفعل ذلك، وهذا خلاف العقل والنقل.

ولو قال الرسول لقريش: لا يقدر أحد منكم أن يدّعي النبوّة ويأتي بمثل القرآن، وهذا هو الآية، وإلّا فمجرّد تلاوة القرآن ليس آية، بل قد يقرؤه المتعلّم له فلا تكون آية؛ لأنه لم يدّع النبوّة، ولو ادّعاها لكان الله ينسيه إيّاه، أو يقيّض له من يعارضه كما ذكرتم، ولكانت قريش وسائر العلماء يعلمون أن هذا باطل"(٢).

الوجه الثالث: أن يكون غير الرسول ممنوعًا من المعارضة، وهذا المنع إمّا أن يكون مطلقًا، أو مقيّدًا، فإن كان المنع مطلقًا، فإن مثل هذا القول لا يُقبل بدون دليل، ولا دليل عند قائليه.

وإن كان المنع مقيّدًا، بمعنى: أن الممنوع من المعارضة هم قوم النبي المبعوث إليهم، فهذا لا يكفي، بل يمكن لكلّ ساحرٍ وكاهنٍ أن يدّعي النبوّة، ويقول: إنني نبي(٣).

الوجه الرابع: إن كان ما يأتي به النبي من الآيات هو من جنس خوارق السحرة والكهّان -كما يزعم الأشاعرة- غير أن الساحر والكاهن ونحوهما يعارَضون، والنبي لا يعارَض، فالاعتبار إذًا بعدم المعارضة، وهو الذي استقرّ عليه قولهم أخيرًا، فلو قيل: إن كلّ من ادّعى النبوّة، وقال: معجزتي ألّا يدّعيها غيري فهو صادق، لكان هذا القول أفضل، بدلًا من أن تطول التعريفات والشروط، وكلّها راجعة إلى عدم المعارضة(٤).

فإذا كانت العبرة عند الأشاعرة هي بالسلامة من المعارضة، فلا معنىً إذًا لاشتراط أن تكون المعجزة خارقةً للعادة.

---

(١) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١٠٨-١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ١١١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ١٥١.

(٤) انظر: المرجع السابق، ١١٠.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا الاضّطراب لديهم، فقال: "حقيقة الأمر على قول هؤلاء الذين جعلوا المعجزة الخارق مع التحدّي: أن المعجز في الحقيقة ليس إلّا منع الناس من المعارضة بالمِثل، سواء كان المعجز في نفسه خارقًا أو غير خارق.

وكثير ممّا يأتي به الساحر والكاهن أمر معتاد لهم، وهم يجوّزون أن يكون آيةً للنبي، وإذا كان آيةً منع الله الساحر والكاهن من مثل ما كان يفعل، أو قيّض له من يعارضه، وقالوا: هذا أبلغ؛ فإنه منع المعتاد، وكذلك عندهم أحد نوعي المعجزات منعهم من الأفعال المعتادة، وهو مأخذ من يقول: بالصّرفة[1]، وإذا كان كذلك جاز أن يكون كلّ أمر، كالأكل والشرب والقيام والقعود معجزة إذا منعهم أن يفعلوا كفعله، وحينئذٍ فلا معنى لكونها خارقًا، ولا لاختصاص الربّ بالقدرة عليها، بل الاعتبار بمجرّد عدم المعارضة، وهم يقرّون بخلاف ذلك"[2].

وبهذا يتّضح:

أن أهل السنة والجماعة يرون الجمع في المعجزة بين شرطي: خرق العادة، والسلامة من المعارضة، فلا يكفي عندهم مجرّد سلامة فعل النبي من المعارضة أيًّا كان ذلك الفعل، بل لا بدّ أن يكون ذلك الفعل مع سلامته من المعارضة خارقًا للعادة في نفسه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "أن يقال: آيات الأنبياء لا تكون إلّا خارقةً للعادة، ولا تكون ممّا يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها، بل وفي كلّ دليل؛ فإنه لا يكون دليلًا حتى يكون مختصًّا بالمدلول عليه، ولا يكون مختصًّا إلّا إذا سلم عن المعارضة"[3].

ويقول أيضًا: "ولهذا يجب في آيات الأنبياء أن لا يعارضها من ليس بنبي، فكلّ من عارضها صادرًا ممّن ليس من جنس الأنبياء فليس من آياتهم، ولهذا طلب فرعون أن يعارَض ما جاء به موسى لمّا ادّعى أنه ساحر، فجمع السحرة ليفعلوا مثل ما يفعل موسى، فلا تبقى حجّته مختصّة بالنبوّة، وأمرهم موسى أن يأتوا أولًا بخوارقهم، فلمّا أتت وابتلعتها العصا التي صارت حيّة، علم السحرة أن هذا ليس من جنس مقدورهم، فآمنوا إيمانًا جازمًا.

ولمّا قال لهم فرعون: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ۝ قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾[4]، وقالوا: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾[5].

---

(١) سيأتي التعريف بها.

(٢) ابن تيمية، النبوّات، ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ١١٤.

(٤) سورة طه، من الآيات: ٧١-٧٢.

(٥) سورة الأعراف، من الآيات: ١٢١-١٢٢.

فكان من تمام علمهم بالسحر أن السحر معتاد لأمثالهم، وأن هذا ليس من هذا الجنس، بل هذا مختصّ بمثل هذا، فدلّ على صدق دعواه"[(١)].

ويقول كذلك: "ومن خصائص معجزات الأنبياء أنه لا يمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً البتّة"[(٢)].

الوجه الخامس: "أنه قد ادّعى جماعة من الكذّابين النبوّة، وأتوا بخوارق من جنس خوارق الكهّان والسحرة، ولم يعارضهم أحد في ذلك المكان والزمان، وكانوا كاذبين، فبطل قولهم: إن الكذّاب إذا أتى بمثل خوارق السحرة والكهّان فلا بدّ أن يمنعه الله ذلك الخارق أو يقيّض له من يعارضه، وهذا كالأسود العنسي[(٣)] الذي ادّعى النبوّة باليمن في حياة النبي ﷺ، واستولى على اليمن ... وكان يخبر بأشياء غائبةٍ من جنس أخبار الكهّان وما عارضه أحد، وعُرف كذبه بوجوهٍ متعدّدة، وظهر من كذبه وفجوره ما ذكره الله بقوله: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾[(٤)]، وكذلك مسيلمة الكذّاب[(٥)] ... وغير هؤلاء كانت معهم شياطين، كما هي مع السحرة والكهّان"[(٦)].

الاعتراض الثالث: أنه لا يُشترط في الآية أو المعجزة أن يُتحدّى بها، أو أن تكون مقرونةً بالتحدّي.

واشتراط التحدّي مردود لوجهين:

الوجه الأول: أنه لم يثبت عن النبي ﷺ من خلال سيرته وحاله في الدعوة أنه أظهر خارقًا وتحدّى به المعاندين، لكن الثابت أن ظهور الخوارق على يديه الشريفتين في أثناء دعوته من غير تحدٍّ.

فما وقع للنبي ﷺ من خوارق: كتكثير الطعام، ونبع الماء، وغير ذلك يُعتبر من الآيات، مع أنه لم يستدِلّ ولم يتحدّ قومه بها[(٧)].

---

(١) ابن تيمية، النبوّات، ١٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٤.

(٣) هو: عبهلة بن كعب، المعروف بالأسود العنسي، متنبئ مشعوذ من أهل اليمن، ارتدّ في أيام النبي ﷺ بعد إسلامه، وادّعى النبوّة، وأرى قومه أعاجيب استهواهم بها، كان مقتله سنه ١١هـ. انظر: الذهبي، العِبر في خبر من غبر، ١/ ١٢. عمر بن مظفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ١/ ١٣٣.

(٤) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢١-٢٢٢.

(٥) هو: مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حنيفة، أبو ثمامة، متنبئ من المعمّرين، ولد ونشأ باليمامة، ادّعى النبوّة في عهد النبي ﷺ، وقتله وحشي بعد معركة طاحنة بين المسلمين والمرتدّين سنة ١٢هـ. انظر: عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأُنف في شرح السيرة النبوية، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٤/ ٣٥٤-٣٥٥. ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ٢٧.

(٦) ابن تيمية، النبوّات، ١١٣-١١٤.

(٧) انظر: المرجع السابق، ١١٤.

الوجه الثاني: أن مشترطي هذا الشرط يلزمهم اعتبار كثيرٍ من معجزات النبي ﷺ ليست من قبيل الآيات؛ إذ كلّ معجزات النبي عليه الصلاة والسلام لم يتحدّ بها قومه ما عدا القرآن الكريم(1).

يقول ابن حزم: "ومن ادّعى أن إحالة الطبيعة لا تكون آيةً إلّا حتى يتحدّى فيها النبي ﷺ الناس، فقد كذب وادّعى ما لا دليل عليه أصلًا؛ لا من عقل، ولا من نصٍّ قرآنٍ ولا سنة، وما كان هكذا فهو باطل، ويجب من هذا أن حنين الجذع، وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا وهم مئون من صاع شعير، ونبعان الماء من بين أصابع رسول الله ﷺ، وإرواء ألف وأربعمئة من قدحٍ صغيرٍ تضيق سعته عن شبر، ليس شيء من ذلك آيةً له ﷺ؛ لأنه ﷺ لم يتحدّ بشيء من ذلك أحدًا"(2).

الاعتراض الرابع: أن شرط مقارنة الدعوى لا يصحّ اشتراطه في الآية المعجزة التي تثبت بها النبوّة؛ لأنه شرط في غاية الفساد والتناقض.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيّنًا السبب الذي دفع المتكلّمين إلى اشتراط مثل هذا الشرط: "والذين قالوا: من شرط الآيات أن تقارِن دعوى النبوّة غلطوا غلطًا عظيمًا، وسبب غلطهم: أنهم لم يعرفوا ما يخصّ بالآيات، ولم يضبطوا خارق العادة بضابطٍ يميّز بينها وبين غيرها، بل جعلوا ما للسحرة والكهّان هو أيضًا من آيات الأنبياء إذا اقترن بدعوى النبوّة ولم يعارضه معارض، وجعلوا عدم المعارض هو الفارق بين النبي وغيره، وجعلوا دعواه النبوّة جزءًا من الآية، فقالوا: هذا الخارق إن وُجد مع دعوى النبوّة كان معجزة، وإن وُجد بدون دعوى النبوّة لم يكن معجزة، فاحتاجوا لذلك أن يجعلوه مقارِنًا للدعوى"(3).

ويظهر فساد هذا الشرط من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يستقيم مع تجويز الأشاعرة حصول الخوارق التي هي من جنس المعجزات على أيدي السحرة والكهّان؛ إذ ليس هناك مانع يمنع أولئك من ادّعاء النبوّة(4).

الوجه الثاني: أن الإيجي -كما سيأتي- يجعل الفارق بين آيات الأنبياء عليهم السلام وخوارق غيرهم من السحرة والكهّان هو اقتران المعجزة بدعوى النبوّة.

وهو بهذا يجعل الدعوى التي ينبغي أن يستدِلّ عليها جزءًا أو ركنًا من الدليل، فكيف يستدِلّ على الشيء بالشيء نفسه؟!.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ودعوى النبوّة هو الذي تقام عليه البيّنة، والذي تقام عليه الحجّة ليس هو جزءًا من الحجّة"(5).

(1) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١٣٠.

(2) ابن حزم، المحلّى، ٣٦.

(3) ابن تيمية، النبوّات، ٢٢٨.

(4) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلّة، ٢١٢.

(5) ابن تيمية، النبوّات، ١٣١.

ويقول أيضًا: "ومعلوم أن ما ليس بدليلٍ لا يصير دليلًا بدعوى المستدِلّ أنه دليل"[(١)].

ثم إنه قد ثبت بطلان دعوى المتكلّمين: أن الساحر إذا ادّعى النبوّة لم تُخرق له عادة، وذلك بوقوع الخوارق على يد من ادّعى النبوّة وهو كاذب.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن من الناس من ادّعى النبوّة وكان كاذبًا، وظهرت على يده بعض هذه الخوارق، فلم يُمنع منها ولم يعارضه أحد، بل عُرف أن هذا الذي أتى به ليس من آيات الأنبياء، وعُرف كذبه بطرقٍ متعدّدة، كما في قصة الأسود العنسي ومسيلمة الكذّاب ... وغير هؤلاء ممّن ادّعى النبوّة فقولهم: إن الكذّاب لا يأتي بمثل هذا الجنس ليس كما ادّعوه"[(٢)].

الوجه الثالث: أن آيات النبوّة ليست مقتصرةً على الاقتران بالدعوى، بل هي أنواع متعدّدة: فمنها ما يكون قبل ظهور النبي، ومنها ما يكون بعد موته أو في غيبته[(٣)].

ولو كانت كذلك لخرجت كثير من المعجزات عن كونها معجزات ودلائل على النبوّة، في حين أن العلماء قد استدلّوا بما ظهر من الآيات قبل ولادة النبي ﷺ وبعثته[(٤)] على أنه من الدلائل الصادقة على صحّة نبوّته.

وقد جمعوا إلى جانب ما ظهر على يديه الشريفتين من الآيات المعجزة ما أخبر به ﷺ عن المغيّبات، كفتن آخر الزمان والملاحم[(٥)]، وجعلوا ذلك كلّه من دلائل نبوّته.

---

(١) ابن تيمية، النبوّات، ٣٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق، ١٥٠.

(٤) ومنها -على سبيل المثال-:

- خروج نور عند ولادة النبي ﷺ.
- البركة العامّة في بيت ومال مرضعة النبي ﷺ حليمة السعدية.
- شقّ صدر النبي ﷺ واستخراج حظّ الشيطان من قلبه.
- استسقاء أبي طالب بالنبي ﷺ.

انظر: عبد الملك بن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ)، ١/ ٢٩٨-٣٠١. أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م)، ١/ ٨٠، ٢/ ٥. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الخصائص الكبرى، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ١/ ١٤٦.

(٥) ومنها -على سبيل المثال-:

- فتح القسطنطينية، فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ، مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا، وَاللهِ لَا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لَا يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ، أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ، لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا، فَيَفْتَتِحُونَ =

يقول ابن عبد البرّ عمّا تواترت به الآثار عن النبي ﷺ في الإخبار عن الفتن والملاحم: "وهذا من إخباره بالغيب، وأعلام نبوّته ﷺ"(١).

ويقول القرطبي معلّقًا على قول النبي ﷺ في وصف الخوارج(٢): «يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلَامِ، ويَدَعُونَ أَهلَ الاوْثَانِ»(٣): "هذا منه إخبار عن أمرٍ غيبٍ وقع على نحو ما أخبر عنه، فكان دليلًا من أدلّة نبوّته"(٤).

ويقول ابن حجر العسقلاني: "إخبار النبي ﷺ بما سيقع فوقع كما قال، وذلك معدود من علامات نبوّته"(٥).

وقد اهتمّ العلماء بوضع مصنّفات مستقلّة في دلائل النبوّة(٦).

قُسْطَنْطِينِيَّةَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ، قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ، إِذْ صَاحَ فِيهِمِ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاؤوا الشَّامَ خَرَجَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ، فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللهِ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَانْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ". صحيح مسلم، ح ٢٨٩٧، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في فتح قسطنطينية وخروج الدجّال ونزول عيسى بن مريم، ٤/ ٢٢٢١.

- قتال اليهود، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوِ الشَّجَرُ: يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ، إِلَّا الْغَرْقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ". صحيح مسلم، ح ٢٩٢٢، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمرّ الرجل بقبر الرجل فيتمنّى أن يكون مكان الميّت من البلاء، ٤/ ٢٢٣٩.

(١) يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ)، ٣/ ١١٤٠.

(٢) الخوارج: هم الجماعة الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ممّن كان معه في حرب صفين، ونادوا: أنه لا حكم إلّا لله تعالى. وهم عدّة فِرق، يجمعهم القول: بالتبري من عثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وتكفير أصحاب الكبائر، والخروج على الإمام إذا خالف السنة. ثم أصبح الخوارج لقبًا عامًّا يطلق على كلّ من يرى الخروج عن الإمام الحقّ للمسلمين. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٥٤-٩٢. الشهرستاني، الملل والنّحل، ١/ ١١٤-١٣٨.

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من الحديث عن هذه الفرقة في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ح ٣١٦٦، كتاب الأنبياء، باب قول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾، ٣/ ١٢١٩. صحيح مسلم، ح ١٠٦٤، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢/ ٧٤١.

(٤) محمد بن أحمد القرطبي، المُفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له: مجموعة من المحقّقين، ط١ (دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)، ٣/ ١١٤.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٧٧.

(٦) انظر -على سبيل المثال-:

- أحمد أبو نُعيم الأصبهاني، دلائل النبوّة، حقّقه: عبد البرّ عبّاس ومحمد بن رواس قلعجي، ط٢ (بيروت: دار النفائس، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

الوجه الرابع: أنه يترتّب على اشتراط مقارنة الدعوى أمرٌ خطيرٌ، وهو القول: بانتفاء إعجاز القرآن الكريم، وأنه قد يوجد من الناس من يأتي بمثل القرآن الكريم ما دام أنه لا يدّعي النبوّة أو الرسالة، وهذا لا شكّ أنه أمر جلل؛ لمناقضته منطوق الآيات الكريمة المصرّحة بتعجيز الإنس والجنّ عن الإتيان بمثله، كما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولو كانت الدعوى جزءًا من الدليل، لكانت المعارضة لا تكون إلّا مع دعوى النبوّة، فلو أتوا بمثل القرآن من غير دعوى النبوّة لم يكونوا عارضوه، وهذا خلاف ما في القرآن، وخلاف ما أجمع المسلمون بل العقلاء"[2].



- البيهقي، دلائل النبوّة.
- إسماعيل أبو القاسم الأصبهاني، دلائل النبوّة، تحقيق: محمد بن محمد الحدّاد، ط١ (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ).

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

(٢) ابن تيمية، النبوّات، ١٢٩.

المطلب الثاني:
كيفية حصول المعجزة ودلالتها

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

يقول الإيجي عن كيفية حصول المعجزة عند الأشاعرة: "إنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلّق به مشيئته"(١).

ويقول عن كيفية دلالة المعجزة على صدق النبي: "وهي عندنا: إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه؛ فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنًا عقلًا، فمعلوم انتفاؤه عادةً كسائر العاديات؛ لأن من قال: أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذّبتموني وقع عليكم وإن صدّقتموني انصرف عنكم، فكلّما همّوا بتصديقه بعُد عنهم، وإذا همّوا بتكذيبه قرُب منهم، عُلم بالضرورة أنه صادق في دعواه، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب"(٢).

ثم يضرب الإيجي مثالًا على ذلك فيقول: "إذا ادّعى الرجل بمشهد الجمّ الغفير: أني رسول هذا الملِك إليكم، ثم قال للملِك: إن كنت صادقًا فخالف عادتك، وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكانٍ لا تعتاده ففعل، كان ذلك نازلًا منزلة التصديق بصريح مقاله، ولم يشكّ أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل ندّعي في إفادته العلم الضرورة العادية، ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير"(٣).

ويتبيّن من خلال ما سبق:

أن الإيجي يذهب إلى أن العلم بصحّة نبوّة النبي فرع العلم بصحّة المعجزة الدالّة على صدقه في دعواه، فإذا ظهر على يد مدّعي النبوّة من فعل الله تعالى ما ينقض العادة عند دعواه، وكان الذي ظهر مطابقًا لدعواه، عُلم أن الله سبحانه قصد بذلك تصديقه في دعواه، وصار إظهاره لذلك مطابقًا لدعواه بمنزلة تصديقه له.

فإذًا المعجزة تكون بمنزلة التصديق بالقول، بمعنى: أن دلالتها على صدق النبي من قبيل الدلالة الوضعية، كدلالة الألفاظ لما وُضعت له.

كما أن الإيجي يرى أن نوع الدلالة في المعجزة على صدق النبي دلالة عادية، ومعلوم أن الدلالة العادية يصحّ أن تتخلّف؛ لأن العادة يصحّ أن تتخلّف.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٤١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

وإذا كانت دلالة المعجزة من هذا النوع، فإن هذا يعني: أنه في وجوب المعجزة وجوب صدق النبي لا محالة، ومحال أن تظهر على يد الكاذب؛ لأن المعجزة بمنزلة التصديق من الله تعالى، ومحال عليه أن يُصدّق الكاذب.

كما أن الإيجي يرى أن حصول المعرفة بصدق النبي في معجزته ضروري.

والخلاصة:

أن الإيجي تابع غيره من الأشاعرة[1] في دلالة المعجزة على صدق النبي.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن الارتباط بين المعجزة كدليل وصدق دعوى من ظهرت على يده وهو المدلول ارتباطٌ ضروريٌّ لا يقبل الانفكاك، وهذا يدلّ على أن دلالة المعجزة دلالة عقلية، وهو رأي علماء أهل السنة والجماعة.

فآيات الأنبياء عليهم السلام مختّصة بهم، لا يشاركهم فيها أحد غيرهم، ويستحيل وجود الآية التي تدلّ على النبوّة من غير الصدق، بل لا بدّ إن وُجدت أن تستلزم الصدق، ولا يمكن أن توجد مع الكذب؛ فهي لا تظهر على يد الكاذب، بل يستحيل ذلك، وما دامت المعجزة هي الآية والبرهان والدليل فلا بدّ أن تستلزم المدلول عليه؛ لأنه لو وُجدت الآية مرّةً مع الصدق، ومرّةً مع الكذب؛ فقدت دلالتها على النبوّة، ولم تصحّ أن تكون آيةً ودليلًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وحقيقة الأمر: أن ما يدلّ على النبوّة هو آية على النبوّة وبرهان عليها، فلا بدّ أن يكون مختصًّا بها لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإن الدليل هو مستلزم لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمّ وجودًا منه، بل إمّا أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصّ منه، وحينئذٍ فآية النبي لا تكون لغير الأنبياء"[2].

ويقول في موضعٍ آخر: "لا بدّ أن تكون الآية التي للنبي أمرًا مختصًّا بالأنبياء؛ فإن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فآية النبي هي دليل صدقه، وعلامة صدقه، وبرهان صدقه، فلا توجد قطّ إلّا مستلزمةً لصدقه"[3].

ويقول كذلك: "والدليل لا يكون إلّا مستلزمًا للمدلول عليه مختصًّا به، لا يكون مشتركًا بينه وبين غيره، فإنه يلزم من تحقّقه تحقّق للمدلول، وإذا انتفى المدلول انتفى هو، فما يوجد مع وجود الشيء ومع عدمه لا يكون دليلًا عليه، بل الدليل لا يكون إلّا مع وجوده، فما وُجد مع النبوّة تارَةً ومع عدم النبوّة تارَةً لم يكن دليلًا على النبوّة، بل دليلها ما يلزم من وجوده وجودها"[4].

---

(١) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٣٢٤-٣٣٠ الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ٢٤-٢٦.

(٢) ابن تيمية، النبوّات، ١٢.

(٣) المرجع السابق، ١١٢.

(٤) المرجع السابق، ٣٠.

وفي هذا المعنى يقول ابن القيّم: "وارتباط أدلّة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلّة العقلية الصريحة بمدلولاتها"[1].

ومن خلال ما سبق نقله من النصوص يقال:

إن أهل السنة والجماعة يرون أن دلالة المعجزة على صدق صاحبها من قبيل الدلالة العقلية التي لا يجوز أن تتخلّف عقلًا، كما أنهم يعتقدون أنه لا يمكن عقلًا ظهور المعجزة على يد مدّعي النبوّة كذبًا، وأن المعجزة مستلزمة للنبوّة، فيلزم من وجود المعجزة وجود النبوّة، ولا يمكن أن تتخلّف عنها أبدًا[2].

وممّا يجدر ذكره أن شيخ الإسلام ابن تيمية أسند إلى المتكلّمين بصفةٍ عامّة قولهم: بوضعية دلالة المعجزة حيث قال: "ولهذا لم يجعلوا دلالة المعجز دلالة عقلية، بل دلالة وضعية كدلالة الألفاظ بالاصطلاح"[3].

ثم انتقد القائلين بهذا القول فقال: "هذه الأمور كلّها إنما تدلّ إذا تقدّم علم المدلول بها أن الدالّ جعلها علامة، كما يوكل الرجل وكيلًا ويجعل بينه وبينه علامة، إمّا وضع يده على ترقوته، وإمّا وضع خنصره، وإمّا وضع يده على رأسه، فمن جاء بهذه العلامة علم أن موكّله أرسله، فأمّا إذا لم يتقدّم ذلك لم تكن دلالة جعلية وضعية اصطلاحية، وآيات الأنبياء لم تتقدّم قبلها من الربّ مواضعة بينه وبين العباد"[4].

وما ذهب إليه أهل السنة والجماعة هو الصواب، وذلك لأن القول: بأن دلالة المعجزة دلالة وضعية عادية كما ذكر الإيجي، وأنه يجوز وجود المعجزة وظهورها من غير النبي، وهو الكاذب في دعوى النبوّة يؤدّي إلى مفاسد.

منها:

١ – إبطال دلالة المعجزة، وهذا خلاف ما اتّفقت عليه الأمّة كلّها.

٢ – تصديق الله تعالى للكاذب، وهذا محال.

٣– التسوية بين الكاذب والصادق، والمتنبئ والنبي.

٤ – انسداد باب إثبات النبوّة؛ إذ لا يمكن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب، كما أنه يؤدّي من جهةٍ أخرى إلى انفتاح الباب للكذبة والدجّالين؛ إذ جنس الخوارق واحد، وقد ثبت ظهور الخوارق على أيدي مدّعي النبوّة من الكذّابين.

---

(١) ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١١٩٧.

(٢) انظر: مغفور عثمان، النبوّة والرسالة في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٣٩٨هـ)، ١٢٢.

(٣) ابن تيمية، النبوّات، ٣٥.

(٤) المرجع السابق، ١٢٨.

٥- الاعتراف بالنبوّة لمن أجمعت الأمّة على كذبه وكفره وقتاله، كالأسود العنسي ومسيلمة الكذّاب، وغيرهما، وهو كفر وضلال.

٦- استحالة الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار والصراط والميزان، إلى غير ذلك من الغيبيات؛ إذ لا يمكن أن يثبَت ذلك إلّا عن طريق النبوّة[١].

وإذا كان القول الصحيح في دلالة المعجزة هو ما يراه أهل السنة والجماعة من أنها دلالة عقلية، فهل هي مع ذلك ضرورية كما يقول الإيجي أم نظرية؟.

والحقيقة:

أن كلا القولين صحيح؛ وذلك لأن الأمر في إدراك دلالة الأدلّة نسبي، يختلف باختلاف مدارك الناس، فالأدلّة قد تكون ضروريةً لقومٍ نظريةً لآخرين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "قد تقدّم أن للناس في وجه دلالة المعجزات وهي آيات الأنبياء على نبوّتهم؛ طرقًا متعدّدة:

منهم من قال: دلالتها على التصديق تُعلم بالضرورة، ومنهم من قال: تُعلم بالنظر والاستدلال، وكلا القولين صحيح"[٢].

ويقول أيضًا: "وكذلك كثير من الأدلّة والعلامات والآيات من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون اللزوم عنده بيّنًا لا يحتاج فيه إلى وسطٍ ودليل، ومنهم من يفتقر إلى دليلٍ ووسط"[٣].



(١) انظر: حسين بن حسين السعيدي، الآمدي وآراؤه الاعتقادية في النبوّة والرسالة، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤١٧هـ)، ٣٠٩-٣١٠.

(٢) ابن تيمية، النبّوات، ٢٣٧-٢٣٨.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٨.

المطلب الثالث:

معجزات الرسول ﷺ

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

تحدّث الإيجي عن عددٍ من أنواع معجزات الرسول ﷺ الدالّة على صدق نبوّته.

وفيما يأتي بيان ذلك:

النوع الأول: القرآن الكريم.

وقد نقل الإيجي الاختلاف الواقع في وجه إعجازه على عدّة أقوال، وهي:

القول الأول: ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله.

القول الثاني: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهد مثلها، وعليه الجاحظ[(١)] وأهل العربية[(٢)].

ثم علّق الإيجي على هذا القول قائلًا: "وأمّا كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز، ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها؛ فلأن من تتبّع القرآن وجد فيه فنونها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، وضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة، وحسن المطالع والمقاطع والفواصل، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل اللائق بالمقام، وتعرّيه عن اللفظ الغثّ والشاذّ والشارد إلى غير ذلك، بحيث لا يرى المتصفّح له المميّز نوعًا منها إلّا وجده فيه أحسن ما يكون، ولا يقدر أحد من البلغاء وإن استفرغ وسعه إلّا على نوعٍ أو نوعين منه، وربما لو رام غيره لم يواته، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن"[(٣)].

وقد فسّروا البلاغة بقولهم: التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان[(٤)].

ثم طرح الإيجي سؤالًا وأجاب عنه بقوله: "وهل رُتب البلاغة متناهية؟ والحقّ: أن الموجود منها متناهٍ دون الممكن، ثم أصل البلاغة في القرآن متّفق عليه، لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام"[(٥)].

القول الثالث: إخبار القرآن الكريم عن الغيب، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴾[(٦)]، وذلك كثير.

---

(١) انظر: عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام بن محمد هارون، ط [بدون] (بيروت: دار الجيل، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م)، ٤/ ٩٠.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٤٩. الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٢٦٨.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٤٩-٣٥٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٣٤٩.

(٥) المرجع السابق.

(٦) سورة الروم، من الآية: ٣.

القول الرابع: عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[(1)].

القول الخامس: الصّرفة، بمعنى: الصرف عن معارضته مع القدرة على ذلك، أو سلب العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة[(2)].

ثم رجّح الإيجي من بين هذه الأقوال، القول الثاني: وهو أن القرآن الكريم معجز ببلاغته[(3)].

النوع الثاني: انشقاق القمر على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾[(4)][(5)].

أمّا بقية أنواع المعجزات التي ذكرها الإيجي، فمنها ما هو ثابت، ومنها ما لم يثبت[(6)]، وهي كالآتي:

النوع الثالث: كلام الجمادات.

ومن ذلك:

١- تسبيح الحصى في كفّ الرسول ﷺ[(7)].

٢- تسبيح العنب والرمّان[(8)].

٣- تأمين عتبة الباب على دعاء الرسول ﷺ[(9)].

---

(١) سورة النساء، من الآية: ٨٢.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٥٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٥٣.

(٤) سورة القمر، الآية: ١.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٥٥.

(٦) كما سيتبيّن عند تخريج الأحاديث الشريفة.

(٧) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه أنس بن مالك ﷺ قال: "كنّا عند رسول الله ﷺ، فأخذ كفًا من حصى فسبّحن في يده حتى سمعنا التسبيح". المعجم الأوسط للطبراني، ح ١٢٤٤، ٢/ ٥٩. أخرجه ابن عساكر، مرجع سابق، ٣٩/ ١٢٠. وقال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصحّ". عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، العِلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: خليل الميس، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ١/ ٢٠٦. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن أبي حميد، وهو ضعيف". الهيثمي، مرجع سابق، ٥/ ١٧٩. وقال الحوت: "ضعيف". محمد بن درويش الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تحقيق: مصطفى بن عبد القادر عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ١١٠.

(٨) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه جعفر بن محمد الصادق عن أبيه قال: "مرض النبي ﷺ، فأتاه جبريل بطبق فيه رمّان وعنب، فأكل منه النبي ﷺ، فسبّح". ذكره عِياض اليحصبي، الشفاء، ١/ ٢٣٠. ولم يُعثر على تخريج له.

(٩) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه أبو أُسيد الساعدي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "اللَّهُمَّ هَذَا الْعَبَّاسُ عَمِّي، وَهَؤُلاءِ أَهْلُ بَيْتِي، فَاسْتُرْهُمْ مِنَ النَّارِ كَسَتْرِي إِيَّاهُمْ بِمُلاءَتِي هَذِهِ، فَأَمَّنَتْ أُسْكُفَّةُ الْبَابِ وَحَوَائِطُ الْبَيْتِ: آمِينَ آمِينَ آمِينَ ثَلاثًا". المعجم الكبير للطبراني، ح ٥٨٤، ١٩/ ٢٦٣. أخرجه أبو نُعيم الأصبهاني، دلائل النبوّة، رقم ٣٤٠، ٢/ ٤٣٣. واللفظ له. البيهقي، دلائل النبوّة، ٦/ ٧١-٧٢. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني وإسناده حسن". الهيثمي، مرجع سابق، ٩/ ٢٧٠.

٤- شهادة الشجرة لرسول الله ﷺ بالنبوّة(١).

٥- كلام الذراع المسمومة(٢).

النوع الرابع: كلام الحيوانات العجم، ومن ذلك:

١- شهادة الذئب للرسول ﷺ بالنبوّة(٣).

٢- الظبية التي شهدت أن لا إله إلّا الله(٤).

---

(١) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ قال: "كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَأَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ، فَلَمَّا دَنَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: إِلَى أَهْلِي، قَالَ: هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ؟ قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: تَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، قَالَ: مَنْ شَاهِدٌ عَلَى مَا تَقُولُ؟ قَالَ: هَذِهِ الشَّجَرَةُ، فَدَعَاهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَهِيَ بِشَاطِئِ الْوَادِي فَأَقْبَلَتْ تَخُدُّ الأَرْضَ خَدًّا حَتَّى قَامَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَاسْتَشْهَدَهَا ثَلاثًا، فَشَهِدَتْ أَنَّهُ كَمَا قَالَ، ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى مَنْبَتِهَا". سنن الدّارمي، ح ١٦، ١/ ٢٢. صحيح ابن حبّان، ح ٦٥٠٥، ١٤/ ٤٣٤. المعجم الكبير للطبراني، ح ١٣٥٨٢، ١٢/ ٤٣١. واللفظ له. وقال ابن كثير: "هذا إسناد جيد". ابن كثير، البداية والنهاية، ٦/ ١٢٥. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح". الهيثمي، مرجع سابق، ٨/ ٢٩٢. وصحّحه الألباني، التعليقات الحسان، ٩/ ٢٣٣.

(٢) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله ﷺ: "أن يهودية من أهل خيبر سمّت شاةً مصليّة ثم أهدتها لرسول الله ﷺ، فأخذ رسول الله ﷺ الذراع فأكل منها، وأكل رهط من أصحابه معه، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: ارفعوا أيديكم، وأرسل رسول الله ﷺ إلى اليهودية فدعاها، فقال لها: أسممت هذه الشاة؟ قالت اليهودية: من أخبرك؟ قال: أخبرتني هذه في يدي؛ للذراع". سنن أبي داود، ح ٤٥١٠، كتاب الديّات، باب ولي العمد يرضى بالديّة، ١١/ ٢٦. سنن الدّارمي، ح ٦٨، ١/ ٤٦. السنن الكبرى للبيهقي، ح ١٥٧٨٧، ٨/ ٤٦. وضعّفه محمد بن ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن أبي داود، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م)، ٣٧٤.

(٣) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري ﷺ قال: "بَيْنَا رَاعٍ يَرْعَى بِالْحَرَّةِ إِذْ عَرَضَ ذِئْبٌ لِشَاةٍ مِنْ شَائِهِ، فَجَاءَ الرَّاعِي يَسْعَى، فَانْتَزَعَهَا مِنْهُ، فَقَالَ لِلرَّاعِي: أَلا تَتَّقِي اللهَ، تَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ رِزْقٍ سَاقَهُ اللهُ إِلَيَّ؟ قَالَ الرَّاعِي: الْعَجَبُ لِلذِّئْبِ، وَالذِّئْبُ مُقْعٍ عَلَى ذَنَبِهِ، يُكَلِّمُنِي بِكَلامِ الإِنْسِ! قَالَ الذِّئْبُ لِلرَّاعِي: أَلا أُحَدِّثُكَ بِأَعْجَبَ مِنْ هَذَا؟ هَذَا رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ، يُحَدِّثُ النَّاسَ بِأَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ". صحيح ابن حبّان، ح ٦٤٩٤، ١٤/ ٤١٨-٤١٩. واللفظ له. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٨٤٤٤، ٤/ ٥١٤. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه". أخرجه البيهقي، دلائل النبوّة، ٦/ ٤١-٤٢. وقال: "هذا إسناد صحيح". وصحّحه الألباني، التعليقات الحسان، ٩/ ٢٢٥.

(٤) يقصد الإيجي: الحديث الذي روته أمّ سلمة ﷺ قالت: "كان رسول الله ﷺ في الصحراء فإذا منادٍ يناديه: يا رسول الله، فالتفت فلم ير أحدًا، ثم التفت فإذا ظبية موثوقة، فقالت: ادن مني يا رسول الله، فدنا منها فقال: حاجتك؟ فقالت: إن لي خشفَين في ذلك الجبل فحلّني حتى أذهب فأرضعهما ثم أرجع إليك، قال: وتفعلين؟ قالت: عذّبني الله عذاب العِشار إن لم أفعل، فأطلقها فذهبت فأرضعت خشفَيها ثم رجعت فأوثقها، وانتبه الأعرابي فقال: لك حاجة يا رسول الله؟ قال: نعم، تطلق هذه، فأطلقها فخرجت تعدو وهي تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله". المعجم الكبير للطبراني، ح ٧٦٣، ٢٣/ ٣٣١. واللفظ له. أخرجه أبو نُعيم الأصبهاني، دلائل النبوّة، ٢/ ٣٧٥-٣٧٦، رقم ٢٧٣. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه أغلب بن تميم وهو ضعيف". الهيثمي، مرجع سابق، ٨/ ٢٩٥. وقال الألباني: "ضعيف جدًّا". محمد بن ناصر الدين الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ١/ ٢٤٧.

٣- شهادة الناقة ببراءة صاحبها من السرقة(١).

النوع الخامس: حركة الجمادات.

ومن ذلك:

١- طاعة العَذَق(٢) لأمر الرسول ﷺ(٣).

٢- حنين الجذع إلى الرسول ﷺ(٤).

النوع السادس: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل(٥).

---

(١) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر بن الخطّاب قال: "كنّا جلوسًا حول رسول الله ﷺ، إذ دخل أعرابي جهوري بدوي يماني على ناقة حمراء، فأناخ بباب المسجد، فدخل فسلم ثم قعد، فلّما قضى نحبه، قالوا: يا رسول الله، إن الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، قال: أثم بينة؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: يا علي، خذ حقّ الله من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّه إليّ، قال: فأطرق الأعرابي ساعة، فقال له النبي ﷺ: قم يا أعرابي لأمر الله وإلّا فأدل بحجّتك، فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله، إن هذا ما سرقني ولا ملكني أحد سواه". المعجم الكبير للطبراني، ح ٤٨٨٨٧، ٥/ ١٤١. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٤٢٣٦، ٢/ ٦٧٦. واللفظ له. وقال: "رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات، ويحيى بن عبد الله المصري هذا لست أعرفه بعدالةٍ ولا جرح". وتعقّبه الذهبي بقوله: "هو الذي اختلقه". محمد بن أحمد الذهبي، تلخيص المستدرك، ط١ (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٠هـ)، ٢/ ١٥٥. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه". الهيثمي، مرجع سابق، ٩/ ١١.

(٢) العَذَق: عنقود العنب، وقيل: النخلة بحملها. انظر: الفراهيدي، مرجع سابق، [عذق]، ١/ ١٤٨. القاسم بن سلّام، غريب الحديث، ٤/ ١٥٤.

(٣) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما قال: "جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى رَسُولِ اللهَّ ﷺ، فَقَالَ بِمَ أَعْرِفُ أَنَّكَ نَبِيٌّ؟ قَالَ: إِنْ دَعَوْتُ هَذَا العِذْقَ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ تَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهَّ؟ فَدَعَاهُ رَسُولُ اللهَّ ﷺ، فَجَعَلَ يَنْزِلُ مِنَ النَّخْلَةِ حَتَّى سَقَطَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: ارْجِعْ فَعَادَ، فَأَسْلَمَ الأَعْرَابِيُّ". سنن الترمذي، ح ٣٦٢٨، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في آيات إثبات نبوّة النبي ﷺ، ٥/ ٥٩٤. واللفظ له. وقال: "هذا حديث حسن غريب صحيح". صحيح ابن حبّان، ح ٦٥٣٢، ١٤/ ٤٥٣-٤٥٤. المعجم الكبير للطبراني، ح ١٢٦٢٢، ١٢/ ١١٠. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٤٢٣٧، ٢/ ٦٧٦. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه". وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ٤٩٠. التعليقات الحسان، ٩/ ٢٤٧.

(٤) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ المِنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ، فَحَنَّ الجِذْعُ، فَأَتَاهُ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيْهِ". صحيح البخاري، ح ٣٣٩٠، كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، ٣/ ١٣١٣.

(٥) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "لما تَزَوَّجَ النَّبِيُّ ﷺ زَيْنَبَ، أَهْدَتْ إِلَيْهِ أُمُّ سُلَيْمٍ حَيْسًا فِي تَوْرٍ مِنْ حِجَارَةٍ، قَالَ أَنَسٌ: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اذْهَبْ فَادْعُ مَنْ لَقِيتَ مِنَ المُسْلِمِينَ، فَدَعَوْتُ لَهُ مَنْ لَقِيتُ، فَجَعَلُوا يَدْخُلُونَ عَلَيْهِ فَيَأْكُلُونَ وَيَخْرُجُونَ، قَالَ: وَوَضَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَهُ عَلَى الطَّعَامِ، فَدَعَا فِيهِ، وَقَالَ فِيهِ مَا شَاءَ اللهَّ أَنْ يَقُولَ، وَلَمْ أَدْعُ أَحَدًا لَقِيتُهُ إِلَّا دَعَوْتُهُ، فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، وَخَرَجُوا". متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٣٨٥، كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، ٣/ ١٣١١. صحيح مسلم، ح ١٤٢٨، كتاب النكاح، باب زواج زينب بنت جحش، ٢/ ١٠٥٢. واللفظ له.

النوع السابع: نبوع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ[(١)].

النوع الثامن: إخبار الرسول ﷺ بالغيب، فمنه ما ورد به القرآن الكريم[(٢)]، ومنه ما نطقت به الأحاديث النبوية الصحيحة[(٣)][(٤)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن من المسلّم به أن الله تعالى أيّد رسوله ﷺ بمعجزاتٍ كثيرةٍ تنوّعت صورها:

فمنها ما هو حسّي في الكون، ومنها ما هو مع الحيوانات، ومنها ما هو مع الجماد، ومنها ما هو في الطعام والشراب، ونحو ذلك.

كما جعل الله تعالى على رأس أعلام نبوّته ﷺ وبراهين رسالته القرآن الكريم، المعجزة العظمى التي اخْتُصَّ بها دون غيره من الأنبياء عليهم السلام، وتحدّى بها الإنس والجنّ إلى قيام الساعة.

---

(١) يقصد الإيجي: الحديث الذي رواه أنس بن مالك ﷺ: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا بِمَاءٍ، فَأُتِيَ بِقَدَحٍ رَحْرَاحٍ، فَجَعَلَ الْقَوْمُ يَتَوَضَّؤونَ، فَحَزَرْتُ مَا بَيْنَ السِّتِّينَ إِلَى الثَّمَانِينَ، قَالَ: فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ إِلَى الْمَاءِ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ". متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٩٧، كتاب الوضوء، باب الوضوء من التّور، ١/ ٨٤. صحيح مسلم، ح ٢٢٧٩، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي ﷺ، ٤/ ١٧٨٣. واللفظ له.

(٢) مثل:

- انتصار الروم على الفرس بعد هزيمتهم أول الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۞ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾. سورة الروم، الآيات: ١-٤.
- انتصار المسلمين في معركة بدر الوارد في قوله تعالى: ﴿ سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾. سورة القمر، الآية: ٤٥.
- موت أبي لهب على الكفر الوارد في قوله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ۞ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۞ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾. سورة المسد، الآيات: ١-٣.

(٣) مثل:

- لحوق فاطمة ﷺ بالرسول ﷺ كأول من سيموت من أهل بيته، فعن عائشة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لابنته فاطمة ﷺ: "وَإِنَّكِ أَوَّلُ أَهْلِي لُحُوقًا بِي، وَنِعْمَ السَّلَفُ أَنَا لَكِ". متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٤٢٦، كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، ٣/ ١٣٢٦. صحيح مسلم، ح ٢٤٥٠، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليه الصلاة والسلام، ٤/ ١٩٠٥. واللفظ له.
- إصلاح الحسن بن علي ﷺ بين طائفتين عظيمتين من المسلمين، فعن أبي بكرة ﷺ قال: "رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ إِلَى جَنْبِهِ، وَهُوَ يُقْبِلُ عَلَى النَّاسِ مَرَّةً وَعَلَيْهِ أُخْرَى، وَيَقُولُ: إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ". صحيح البخاري، ح ٢٥٥٧، كتاب الصلح، باب قول النبي ﷺ للحسن بن علي ﷺ: ابني هذا سيد، ٢/ ٩٦٢.
- فتح كنوز كسرى، فعن عدي بن حاتم ﷺ أن رسول الله ﷺ قال له: "وَلَئِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتُفْتَحَنَّ كُنُوزُ كِسْرَى، قُلْتُ: كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ؟ قَالَ: كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ". صحيح البخاري، ح ٣٤٠٠، كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، ٣/ ١٣١٦.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٥٦.

وقد دلّ القرآن الكريم على إعجازه وكذلك السنة النبوية، وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(١).

يقول ابن كثير: "هذا بيان لإعجاز القرآن، وأنه لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله، ولا بعشر سور، ولا بسورةٍ من مثله؛ لأنه بفصاحته وبلاغته، ووجازته وحلاوته، واشتماله على المعاني العزيزة النافعة في الدنيا والآخرة لا تكون إلّا من عند الله، الذي لا يشبهه شيء في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله وأقواله ...

هذا وقد كانت الفصاحة من سجاياهم وأشعارهم ومعلّقاتهم، إليها المنتهى في هذا الباب، ولكن جاءهم من الله ما لا قِبل لأحدٍ به؛ ولهذا آمَنَ مَنْ آمَنَ منهم بما عرف من بلاغة هذا الكلام وحلاوته، وجزالته وطلاوته، وإفادته وبراعته، فكانوا أعلم الناس به وأفهمهم له، وأتبعهم له وأشدّهم له انقيادًا، كما عرف السحرة بعلمهم بفنون السحر أن هذا الذي فعله موسى عليه السلام لا يصدر إلّا عن مؤيّد مسدّد مرسل من الله، وأن هذا لا يستطاع لبشرٍ إلّا بإذن الله، وكذلك عيسى عليه السلام بُعث في زمان علماء الطب ومعالجة المرضى، فكان يُبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى بإذن الله، ومثل هذا لا مدخل للعلاج والدواء فيه، فعرف من عرف منهم أنه عبد الله ورسوله"(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾(٣).

يقول الطبري: "وإن كنتم أيّها المشركون من العرب والكفّار من أهل الكتابين في شكّ، وهو الرّيب ممّا نزّلنا على عبدنا محمد ﷺ من النور والبرهان وآيات الفرقان، أنه من عندي، وأني الذي أنزلته إليه، فلم تؤمنوا به ولم تصدّقوه فيما يقول، فأتوا بحجّة تدفع حجّته؛ لأنكم تعلمون أن حجّة كلّ ذي نبوّة على صدقه في دعواه النبوّة أن يأتي ببرهانٍ يعجز عن أن يأتي بمثله جميع الخلق، ومن حجّة محمد ﷺ على صدقه وبرهانه على نبوّته، وأن ما جاء به من عندي، عجز جميعكم وجميع من تستعينون به من أعوانكم وأنصاركم عن أن تأتوا بسورةٍ من مثله، وإذا عجزتم عن ذلك وأنتم أهل البراعة في الفصاحة والبلاغة والدراية، فقد علمتم أن غيركم عمّا عجزتم عنه من ذلك أعجز"(٤).

---

(١) سورة يونس، الآيات: ٣٧-٣٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٤١٨-٤١٩.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٣.

(٤) الطبري، جامع البيان، ١/ ١٦٥.

ب) دلالة السنة النبوية:

وممّا يدلّ على ذلك حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «مَا مِن الانْبِيَاءِ مِن نَبِيٍّ، إِلّا قَد أُعْطِيَ مِن الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الذّي أُوتِيتُه وَحيًا أَوحَاه اللهُ إِليَّ، فَأَرجُو أَن أَكُونَ أكثرَهم تابعًا يومَ القِيَامَة»[1].

قال ابن حجر العسقلاني: "قوله: «وإنّمَا كَانَ الذّي أُوتِيتُه وَحيًا أَوحَاه اللهُ إِليَّ» أي: أن معجزتي التي تحدّيت بها الوحيُ الذي أنزل عليّ وهو القرآن؛ لما اشتمل عليه من الإعجاز الواضح، وليس المراد: حصر معجزاته فيه، ولا أنه لم يؤت من المعجزات ما أُوتي من تقدّمه، بل المراد: أنه المعجزة العظمى التي اخْتُصَّ بها دون غيره"[2].

أمّا ما ذكره الإيجي من حصر إعجاز القرآن الكريم في وجهٍ واحد، وهو القول: ببلاغته، بعد أن رجّحه من جملةٍ من الأقوال التي نقلها في وجوه إعجازه[3]، فقد أخطأ في ذلك القول.

والصحيح:

أن إعجاز القرآن الكريم من وجوهٍ متعدّدة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "كون القرآن معجزةً ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة النظم، ومن جهة إخباره بالغيب فقط ...

بل هو آية بيّنة معجزة من وجوه متعدّدة: من جهة اللفظ ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته، وملائكته، وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بيّن فيه من الدلائل اليقينية والأقيسة العقلية التي هي الأمثال المضروبة ...

وكلّ ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجّة على إعجازه، ولا تناقض في ذلك، بل كلّ قومٍ تنبّهوا لما تنبّهوا له"[4].

وقال ابن حجرالعسقلاني: "ووجوه إعجاز القرآن من جهة حسن تأليفه، والتئام كلماته وفصاحته، وإيجازه في مقام الإيجاز، وبلاغته ظاهرة جدًّا، مع ما انضمّ إلى ذلك من حسن نظمه، وغرابة أسلوبه، مع

---

(١) سبق تخريجه: ٤١١.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٩/ ٦.

(٣) انظر: ٤٣٨.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٥/ ٤٢٨-٤٢٩.

كونه على خلاف قواعد النظم والنثر، هذا إلى ما اشتمل عليه من الإخبار بالمغيّبات ممّا وقع من أخبار الأمم الماضية ممّا كان لا يعلمه إلّا أفراد من أهل الكتاب، ولم يُعلم أن النبي ﷺ اجتمع بأحدٍ منهم ولا أخذ عنهم، وبما سيقع؛ فوقع ما أخبر به في زمنه ﷺ وبعده، هذا مع الهيبة التي تقع عند تلاوته، والخشية التي تلحق سامعه، وعدم دخول الملل والسآمة على قارئه وسامعه، مع تيسير حفظه لمتعلّميه، وتسهيل سرده لتاليه، ولا ينكر شيئًا من ذلك إلّا جاهل أو معاند.

ولهذا أطلق الأئمّة أن أعظم معجزات النبي ﷺ القرآن، ومن أظهر معجزات القرآن إبقاؤه مع استمرار الإعجاز، وأشهر ذلك تحدّيه اليهود أن يتمنّوا الموت فلم يقع من سلفٍ منهم ولا خلف من تصدّى لذلك ولا أقدم، مع شدّة عداوتهم لهذا الدين وحرصهم على إفساده والصدّ عنه، فكان في ذلك أوضح معجزة"[١].

وأمّا قول الإيجي بالصّرفة[٢]، فإنه قول فاسد.

وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أنه قول ضعيف لا دليل عليه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن أضعف الأقوال: قول من يقول من أهل الكلام: إنه معجز بصرف الدواعي مع تمام الموجب لها، أو بسلب القدرة التامّة، أو بسلبهم القدرة المعتادة في مثله سلبًا عامًّا"[٣].

الوجه الثاني: أنه خلاف إجماع الأمّة، قال القرطبي: "إجماع الأمّة قبل حدوث المخالف أن القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إن المنع والصّرفة هو المعجز، لخرج القرآن عن أن يكون معجزًا؛ وذلك خلاف الإجماع، وإذا كان كذلك عُلم أن نفس القرآن هو المعجز؛ لأن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة؛ إذ لم يوجد كلام قطّ على هذا الوجه، فلمّا لم يكن ذلك الكلام مألوفًا معتادًا منهم دلّ على أن المنع والصّرفة لم يكن معجزًا"[٤].

الوجه الثالث: أن الصّرفة لو كانت دليلًا على إعجاز القرآن الكريم من غير فصاحة وبلاغة، لكان مهما حُطّ من رتبة البلاغة فيه، ومُنع من مقدار الفصاحة في نظمه، كان أبلغ في الأعجوبة؛ لأن العرب صُرفوا عن الإتيان بمثله، ومُنعوا من معارضته، فكان يُستغنى عن إنزاله على النظم البديع، وإخراجه في اللفظ الفصيح.

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٦/ ٥٨٢.

(٢) انظر: ٤٣٨.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٥/ ٤٢٩.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/ ٧٥.

الوجه الرابع: أن القول: بالصّرفة يلزم منه أن الذين صُرفوا عن معارضة القرآن الكريم هم من أُنزل إليهم متحدّيًا، أمّا أهل الجاهلية الذين عاشوا قبل نزوله فكانوا غير مصروفين عن أن يأتوا بمثله في الفصاحة والبلاغة وحسن النظم؛ لأنهم لم يُتحدّوا به، ومع ذلك لم يوجد أحد من أهل الجاهلية قبل البعثة وقبل نزول القرآن الكريم جاء بمثله في البلاغة وحسن النظم، فتبيّن بطلان القول بالصّرفة(١).

الوجه الخامس: أن القول: بأن الله تعالى صرف العرب عن القرآن الكريم، بأن سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة بذلك العلم لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يقال: هل كان هذا العلم حاصلًا لهم معتادًا من قبل ظهور القرآن الكريم، فمُنعوا منه بعد ظهوره؟.

الاحتمال الثاني: أن يقال: هل كان المنع من هذا العلم مستمرًا غير متجدّد، فهم لم يختصّوا ولا من تقدّمهم بهذا القدر من العلم؟.

فإن قيل: بأن العلم كان قائمًا قبل القرآن الكريم ومُنعوا منه بعد ظهوره، فالقرآن الكريم حينئذٍ في طبقة كلامهم الذي قالوه من قبل المنع، ويكون المعجز هو المنع، وهذا منافٍ لتحدّي الرسول ﷺ لهم به؛ لأنه أصبح مساويًا لكلامهم، ولأنهم كانوا متمكّنين من فعل مثله في الفصاحة والبلاغة والبيان.

أمّا إن قيل: بأن العلم لم يكن حاصلًا لهم من قبل ظهور القرآن الكريم، وأنه يمكنهم أن يعارضوه لو علّمهم الله تعالى إيّاه، لكان هذا القول إقرارًا بمزاياه البلاغية؛ لأنه يعني: أن له المزيّة في الفصاحة، من حيث يحتاج إلى قدرٍ من العلم لم تجرِ العادة بمثله(٢).

الوجه السادس: أنه لو كان إعجاز القرآن الكريم بالصّرفة، لما كان ثمّة معنىً لتعجّب العرب من بيانه، وانبهارهم ببلاغته وروعة أسلوبه، بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجّب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغيّر حالهم، وكيف حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلًا، وكيف سُدّ دونه باب كان لهم مفتوحًا؟!(٣).

فيتبيّن ممّا سبق:

بطلان القول: بالصّرفة، وأن القرآن الكريم إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظمٍ وتأليف، متضمّنًا أصحّ المعاني، واضعًا كلّ شيء منها في موضعه، فعجز الإنس والجنّ عن معارضته أو الإتيان بآيةٍ من مثله.

---

(١) انظر: محمد بن الطيّب الباقلاني، إعجاز القرآن، ط [بدون] (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م)، ٢٩-٣٠.

(٢) انظر: عبد الجبّار الهمداني، المغني، ١٦/ ٢١٨-٢١٩. إبراهيم بن منصور التركي، القول بالصرّفة في إعجاز القرآن الكريم، مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد ٢، (١٤٣٠هـ): ١٧٣-١٧٤.

(٣) انظر: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد ألتونجي، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ١/ ٢٩٢.

المطلب الرابع:

الكرامـة

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

تطرّق الإيجي إلى كرامات الأولياء، وقرّر إمكانها ووقوعها، وردّ على من خالف في ذلك، وفيما يأتي بيان آرائه:

ذهب الإيجي إلى التصديق بكرامات الأولياء، وما يُجري الله تعالى على أيديهم من خوارق العادات، وأنها حقّ عند أكثر الأشاعرة، فقال: "في كرامات الأولياء، وأنها جائزة عندنا واقعة، خلافًا للأستاذ أبي إسحاق(١) والحليمي(٢) منّا"(٣).

واستدلّ على إمكانها بأنها من الخوارق التي تقع تحت قدرة الله تعالى؛ إذ ممّا هو ظاهر من أصول المذهب الأشعري: أن جميع الممكنات مستندة إلى قدرة الله ﷻ الشاملة، فلا يُمتنع شيء منها على قدرته، ولا شكّ أن الكرامة أمر ممكن؛ إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته(٤).

كما دلّل الإيجي على وقوع الكرامة بما ذُكر في قصة سليمان ومريم عليهما السلام وأصحاب الكهف من الآيات الغريبة والأمور العجيبة التي لم تجرِ العادة بمثلها، حيث قال: "أمّا وقوعها فلقصة مريم، وقصة آصف، وقصة أصحاب الكهف"(٥).

ثم ردّ على من أنكر الكرامة من أصحابه الأشاعرة، بحجّة أن إثباتها يؤدّي إلى إبطال دلالة المعجزة على صدق النبي، بأن الفرق بينهما هو مقارنة الدعوى والتحدّي، فقال: "وشيء منها لم يكن معجزة؛ لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدّي.

احتجّ من لم يجوّز الخوارق بما مرّ بجوابه، ومن جوّزها وأنكر احتجّ بأنها لا تتميّز عن المعجزة، فلا تكون المعجزة دالّةً على النبوّة، وينسدّ باب إثباتها.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمّا نُقل إليه قول ابن أبي زيد القيرواني وأبي إسحاق الإسفرائيني في إنكار الكرامات، ما نصّه: "ولكن كأن في الحكاية عنهما غلطًا، وإنما أرادوا الفرق بين الجنسين". ابن تيمية، النبوّات، ٣.

(٢) هو: الحسين بن الحسن بن محمد الجرجاني، أبو عبد الله، المعروف بالحليمي، أشعري المعتقد، رئيس المحدّثين، كان سيّال الذهن مناظرًا، طويل الباع في الأدب والبيان، له مصنّفات، منها: (المنهاج في شُعب الإيمان)، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٢/ ١٣٧-١٣٨. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ١٠٣٠-١٠٣١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٣١-٢٣٤.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٧٠.

(٤) انظر: المرجع السابق. الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ٣١٤.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٧٠.

والجواب: أنها تتميّز بالتحدّي مع ادّعاء النبوّة وعدمه"[1].

ويُفهم من كلام الإيجي السابق:

أن الكرامة من جنس المعجزة، فما جاز وقوعه لنبي جاز أن يقع لولي، فجنس الخوارق واحد، غير أن الفرق بينهما إنما هو دعوى النبوّة والتحدّي، فالمعجزة تتميّز عن الكرامة بالتحدّي مع ادّعاء النبوّة، أمّا الكرامة فليس فيها تحدٍّ ولا ادّعاء.

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

الكرامة:

هي أمر خارق للعادة، يجريه الله تعالى على يد ولي تأييدًا له، أو إعانةً، أو تثبيتًا، أو نُصرةً للدين، وسمّيت بهذا الاسم؛ لأن الله تعالى يُكرم بها أولياءه المتقين[2].

والتصديق بكرامات الأولياء، والقول: بجواز وقوعها على أيدي الصالحين من أتباع الأنبياء عليهم السلام أصل من أصول أهل السنة والجماعة، ويشهد لهذا الكتاب العزيز والسنة النبوية، وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قصة سليمان عليه السلام، عندما أحضر له صاحبه من الإنس آصف بن برخيا، والذي كان عنده علم من الكتاب، عرش بلقيس قبل ارتداد طرفه، مع بعد المسافة بين أرض اليمن وبلاد الشام، كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾[3][4].

٢- قصة مريم عليها السلام، حيث وُجد الرزق عندها بلا سببٍ ظاهر، فكانت تنعم بفاكهة الصيف في الشتاء، وبفاكهة الشتاء في الصيف، كما قال سبحانه: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[5][6].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٧٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٢٩٨. العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٨/ ٦٢٦.

(٣) سورة النمل، من الآية: ٤٠.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، ١٩/ ١٦١-١٦٥. عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، تحقيق: أسعد بن محمد الطيّب، ط [بدون] (صيدا: المكتبة العصرية، ت [بدون])، ٩/ ٢٨٨٦-٢٨٩٠. محمد بن أبي زَمَنِين المرّي، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، ط١ (القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م)، ٣/ ٣٠٢.

(٥) سورة آل عمران، من الآية: ٣٧.

(٦) انظر: مجاهد، مرجع سابق، ١/ ١٢٥. الطبري، جامع البيان، ٣/ ٢٤٤-٢٤٦. محمد بن إبراهيم بن المنذر، تفسير ابن المنذر، تحقيق: سعد بن محمد السعد، ط١ (المدينة النبوية: دار المآثر، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م)، ١/ ١٨١-١٨٢.

٣- قصة أصحاب الكهف، الذين لبثوا في كهفهم أكثر من ثلاثة قرون، نيامًا أحياء بلا آفة، كما قال ﷻ: ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾(١)(٢).

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- تكليم الطفل الرضيع ببراءة أحد عبّاد بني إسرائيل من الوقوع في الفاحشة، وهو جُريج الراهب، حيث شهد الطفل على رؤوس الأشهاد بنزاهته ممّا اتهمه به القوم، فكان ذلك كرامةً ظاهرةً له.

فعن أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «لَم يتكَلَّمْ فِي المَهْدِ إِلّا ثلاثَةٌ: عيسَى، وَكَان فِي بَني إسْرَائِيلَ رَجلٌ، يقَالُ لَه: جرَيْجٌ، كَانَ يصَلِّي، جاءَتهُ أمُّهُ فَدعَتهُ، فَقَال: أجِيبُها أو أصَلِّي؟ فَقَالت: اللّهُمّ لا تمِتْهُ حَتى ترِيَهُ وجُوهَ المُومسَاتِ، وكان جُرَيْجٌ فِي صَوْمَعَتِهِ، فتعَرَّضَتْ له امْرأَةٌ وكَلَّمَتْهُ فأَبَى، فأَتَتْ رَاعيًا فأَمْكَنَتْهُ من نَفْسِهَا فوَلَدَتْ غُلامًا، فَقَالت: مِن جُرَيجٍ، فأَتَوْهُ فكَسَرُوا صوْمَعَتَهُ، وأَنْزَلُوهُ وسَبُّوهُ، فتَوَضَّأَ وصَلَّى ثمَّ أتى الْغُلامَ، فقال: مَن أَبُوكَ يا غُلامُ؟ قال: الرَّاعي»(٣).

٢- الثلاثة من أصحاب الغار، الذين وقعت الصخرة على باب غارهم فحبستهم، فلم يستطيعوا الخروج، فتوسّلوا إلى ربّهم سبحانه وتعالى بأعمالهم الصالحة، فانفرجت الصخرة من باب الغار، وخرجوا يمشون آمنين مطمئنين.

فعن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﵄ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «انطَلَقَ ثلَاثَةُ رَهطٍ مِمّنْ كَانَ قَبلَكُمْ حَتّى أَوَوا المَبِيتَ إِلَى غارٍ فدَخَلُوهُ، فَانحَدَرَتْ صَخرَةٌ مِن الجَبَلِ فسَدَّتْ عَلَيهِم الغَارَ، فقَالُوا: إنّه لا يُنجِيكُمْ مِن هَذهِ الصَّخرَةِ، إِلّا أنْ تَدعُوا اللهَّ بِصالِحِ أَعمالِكُمْ ... فَانفَرَجَتْ الصَّخرَةُ فَخَرَجوا يَمْشونَ»(٤).

٣- النور الذي كان بين أُسيد بن حضير وعبّاد بن بشر ﵄، حين خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلةٍ مظلمة، فلمّا افترقا افترق النور معهما، فكان لكلٍّ منهما نور يمشي على ضوئه حتى بلغ منزله.

فعن أنس بن مالك ﵁ قال: «كَانَ أُسيْدُ بن حُضيْرٍ وعَبَّادُ بن بشْرٍ عنْدَ النّبي ﷺ فِي لَيْلَةٍ مُظْلمَةٍ، وإذا نورٌ بَينَ أَيْديهِمَا حَتّى تفرَّقَا، فتَفَرَّقَ النّورُ معَهُمَا»(٥).

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٥.

(٢) انظر: مقاتل بن سليمان الأزدي، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ= ٢٠٠٣م)، ٢/ ٢٨٥. الطبري، جامع البيان، ١٥/ ٢٣٠-٢٣٣. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٨٠.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٢٥٣، كتاب الأنبياء، باب: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾، ٣/ ١٢٦٨. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٥٥٠، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تقديم برّ الوالدين على التطوّع بالصلاة، ٤/ ١٩٧٦.

(٤) صحيح البخاري، ح ٢١٥٢، كتاب البيوع، باب من استأجر أجيرًا فترك أجره، ٢/ ٧٩٣.

(٥) صحيح البخاري، ح ٣٥٩٤، كتاب مناقب الأنصار، باب منقبة أُسيد بن حضير وعبّاد بن بشر ﵄، ٣/ ١٣٨٤.

٤- عنقود العنب الذي وُجد عند خبيب بن عدي ﷺ بمكة، عندما أسره المشركون وأرادوا قتله.

فعن أبي هريرة ﷺ فيما رواه عن النبي ﷺ في حديث بعث السرايا، وفيه قول امرأة من ابتاع خبيبًا بن عدي ﷺ: «وَالله مَا رَأيتُ أَسِيرًا قَطُّ خيْرًا مِن خُبيْبٍ، وَالله لَقَد وجَدْتُهُ يوْمًا يأْكُلُ مِن قطْفِ عنَبٍ فِي يَدهِ، وَإنَّهُ لَموثَقٌ فِي الحَدِيدِ وَمَا بمَكَّةَ مِن ثمَرٍ، وكَانَتْ تَقولُ: إنّهُ لَرزْقٌ مِن اللهِ رزَقَهُ خَبَيْبًا»(١).

٥- الدّبر الذي بعثه الله تعالى على عاصم بن ثابت ﷺ، بعدما قتله المشركون وبعثوا من يأتيهم بشيء من جسده، فلم يقدروا منه على شيء.

فعن أبي هريرة ﷺ فيما رواه عن النبي ﷺ في حديث بعث السرايا، وفيه: «وبَعَثَ ناسٌ مِن كُفّارِ قُرَيْشٍ إِلَى عَاصِمٍ حِينَ حُدّثُوا أَنَّهُ قُتلَ؛ لِيُؤْتَوْا بشَيْءٍ مِنهُ يُعْرفُ، وَكَانَ قَد قتَلَ رجُلًا مِن عُظَمَائِهِمْ يَومَ بدْرٍ، فَبُعثَ عَلى عَاصمٍ مثْلُ الظُّلّةِ من الدّبْرِ، فحَمَتْهُ من رَسُولِهِمْ، فَلم يَقْدرُوا عَلَى أنْ يَقطَعوا مِن لَحْمِهِ شَيئًا».

والناظر إلى ما تقدّم من الأدلّة لا يسعه إلّا التسليم بإثبات الكرامات لا محالة؛ إذ ليس هناك دليل أقوى حجّة وأوضح دلالةً من النصوص الشرعية، بالإضافة إلى ما تواتر وشاهده الناس من الكرامات التي لا يمكن جحدها ولا تكذيبها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمنازع لهم(٢) يقول هي موجودة مشهودة لمن شهدها، متواترة عند كثيرٍ من الناس، أعظم ممّا تواترت عندهم بعض معجزات الأنبياء، وقد شهدها خلق كثير لم يشهدوا معجزات الأنبياء، فكيف يكذّبون بما شهدوه ويصدّقون بما غاب عنهم، ويكذّبون بما تواتر عندهم أعظم ممّا تواتر غيره؟!"(٣).

والكرامة على قسمين:

القسم الأول: قسم يتعلّق بالعلوم والمكاشفات:

وهو أن يحصل للإنسان من العلوم وتتكشّف له من الأمور ما لا يحصل لغيره.

القسم الثاني: قسم يتعلّق بالقدرة والتأثيرات:

وهو أن يحصل للإنسان من القدرة والتأثير على الغير ما لا يحصل لغيره(٤).

والكرامات لا تحصل عبثًا دون حكم وفوائد، وقد لخّص السّعدي فوائد الكرامات في ثلاث قضايا عندما قال: "أعظمها: الدلالة على كمال قدرة الله ونفوذ مشيئته، وكما أن لله سننًا وأسبابًا تقتضي مسبّباتها

(١) صحيح البخاري، ح ٢٨٨٠، كتاب الجهاد، باب هل يستأسر الرجل، ٣/ ١١٠٨.

(٢) يعني: المعتزلة.

(٣) ابن تيمية، النبوّات، ٣.

(٤) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، العقيدة الواسطية، تحقيق: محمد بن عبد العزيز مانع، ط٢ (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء، ١٤١٢هـ)، ٤٥-٤٦.

الموضوعة لها شرعًا وقدرًا، فإن لله أيضًا سننًا أخرى لا يقع عليها علم البشر، ولا تدركها أعمالهم وأسبابهم.

فمعجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، بل وأيام الله وعقوباته في أعدائه الخارقة للعادة كلّها تدلّ دلالةً واضحةً أن الأمر كلّه لله، والتقدير والتدبير كلّه لله، وأن لله سننًا لا يعلمها بشر ولا ملَك.

فمن ذلك: قصة أصحاب الكهف، والنوم الذي أوقعه الله بهم تلك المدّة العظيمة، وقيّض أسبابًا متنوّعة لحفظ دينهم وأبدانهم، كما ذكر الله في قصتهم.

ومنها: ما أكرم الله به مريم بنت عمران، وأنه: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾(١)، وكذلك حملها وولادتها بعيسى على ذلك الوصف الذي ذكر الله، وكلامه في المهد، هذا فيه كرامة لمريم، ومعجزة لعيسى عليه السلام.

وكذلك: هبته تعالى الولد لإبراهيم من سارة، وهي عجوز عقيم على كبره، كما وهب لزكريا يحيى على كبره وعقم زوجته، وهذه معجزة للنبي وكرامة لزوجته ...

القضية الثانية: أن وقوع الكرامات للأولياء في الحقيقة معجزات للأنبياء؛ لأن تلك الكرامات لم تحصل لهم إلّا ببركة متابعة نبيهم التي نالوا بها خيرًا كثيرًا، من جملته الكرامات.

القضية الثالثة: أن كرامات الأولياء هي من البشرى المعجّلة في الحياة الدنيا، كما قال تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(٢)، وهي على قول بعض المفسّرين: كلّ أمرٍ يدلّ على ولايتهم وحسن عاقبتهم، ومن ذلك الكرامات.

ولم تزل الكرامات موجودةً لم تنقطع في أيّ وقتٍ وفي أيّ زمن، وقد رأى الناس منها العجائب والأمور الكثيرة"(٣).

والإيجي يوافق أهل السنة والجماعة في أصل جواز وقوع الكرامة، ولكنه يخالفهم في جعل الكرامة من جنس بقية الخوارق، فما يقع للنبي يجوز عنده وقوعه للولي، فليس هناك فرق بين خوارق الأنبياء عليهم السلام وخوارق الأولياء إلّا دعوى النبوّة والتحدّي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيّنًا مذهب الأشاعرة: "أصلهم: أن ما يأتي به النبي والساحر والكاهن والولي من جنسٍ واحد، لا يتميّز بعضه عن بعض بوصف، لكن خاصّة النبي اقتران الدّعوى والاستدلال والتحدّي بالمِثل بما يأتي به، فلم يجعلوا لآيات الأنبياء خاصّة تتميّز بها عن السحر والكهانة،

---

(١) سورة آل عمران، من الآية: ٣٧.

(٢) سورة يونس، من الآية: ٦٤.

(٣) عبد الرحمن بن ناصر السّعدي، التنبيهات اللطيفة، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ١٠٨-١١٠.

وعمّا يكون لآحاد المؤمنين، ولم يجعلوا للنبي مزيّة على عموم المؤمنين، ولا على السحرة والكهّان من جهة الآيات التي يدلّ الله بها العباد على صدقه، فهؤلاء سووا بين الأجناس الثلاثة"(١).

ويمكن إبطال ما ذكره الإيجي من المساواة بين جنس الخوارق من الوجوه الآتية:

الوجه الأول: أن الخوارق كما هو معلوم ليست نوعًا واحدًا ولا مرتبةً واحدة، بحيث يصعب التمييز فيما بينها، بل هي أنواع ومراتب.

أمّا بالنسبة لأنواعها فهي ثلاثة:

النوع الأول: ما يعين صاحبه على البرّ والتقوى، فهذه أحوال الأنبياء عليهم السلام ومن تبعهم، فلحجّة في الدين أو لحاجة المسلمين أجرى الله تعالى على أيديهم تلك الخوارق، وهذه أكمل الخوارق وأعلى الأنواع.

النوع الثاني: ما يعين على مباح، كمن تعينه الجنّ على قضاء حوائجه المباحة، ويُعدّ من هذا الوجه تسخير الجنّ لسليمان عليه السلام.

النوع الثالث: ما يعين على المحرّمات، كالفواحش والظلم والشرك والقول الباطل، ومن هذا النوع خوارق أهل السحر والكهانة ونحوهم، وهذه الخوارق لا تظهر إلّا بالابتعاد عن الله تعالى، وهذا النوع هو أدنى الأنواع، وهو مشتمل على كثيرٍ من المحرّمات.

وللخوارق أيضًا ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: آيات الأنبياء عليهم السلام وبراهينهم الدالّة على صدقهم، وهي الآيات الكبرى المختصّة بهم، والتي لا يشاركهم فيها غيرهم.

المرتبة الثانية: كرامات الصالحين، وهي من آيات الأنبياء عليهم السلام، ولكنها ليست من آياتهم الكبرى، ولا ممّا يتوقّف عليها صدق النبوّة ممّا يكون خارقًا لعادة غير الأنبياء عليهم السلام مطلقًا، بل هي معتادة في الصالحين من جميع الأمم.

المرتبة الثالثة: خوارق الفجّار والكفّار، كالسحرة والكهّان، وما يحصل لبعض المشركين وأهل الكتاب، وأهل الضلال من المسلمين(٢).

ومن خلال هذه المراتب والأنواع يمكن التفريق بين أجناس الخوارق، ومعرفة ما يؤيّد الله تعالى به رسله عليهم السلام من غيره.

---

(١) ابن تيمية، النبوّات، ١٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٥، ١١-١٢.

الوجه الثاني: أن كرامات الأولياء دون معجزات الأنبياء والرسل عليهم السلام، فالمؤمنون وإن كانوا يُشاركون رسلهم عليهم السلام في بعض عباداتهم وطاعاتهم، لكنهم مع ذلك لا يبلغون درجاتهم في الفضيلة والثواب، وكذلك الأمر بالنسبة لما يجريه الله تعالى على أيديهم من كرامات، فهي دون معجزات أنبيائهم عليهم السلام.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومع هذا فالأولياء دون الأنبياء والمرسلين، فلا تبلغ كرامات أحد قطّ، مثل: معجزات المرسلين، كما أنهم لا يبلغون في الفضيلة والثواب إلى درجاتهم، ولكنهم قد يشاركونهم في بعضها، كما قد يشاركونهم في بعض أعمالهم"(١).

وقد عدّ غير واحدٍ من علماء أهل السنة والجماعة الكرامات من جملة معجزات الأنبياء عليهم السلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد ذكر غير واحدٍ من العلماء: أن كرامات الأولياء معجزات لنبيهم، وهي من آيات نبوّته، وهذا هو الصواب"(٢).

لأن هؤلاء الصالحين ما كانت لتجري لهم تلك الكرامات بعد الله ﷻ لولا إيمانهم، واعتصامهم بالاتّباع الكامل لنبيهم ﷺ، وقيامهم بدعوته حقّ القيام.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا كرامات الأولياء فهي أيضًا من آيات الأنبياء، فإنها إنما تكون لمن تشهد لهم بالرسالة، فهي دليل على صدق الشاهد لهم بالنبوّة، وأيضًا: فإن كرامات الأولياء معتادة من الصالحين، ومعجزات الأنبياء فوق ذلك.

فانشقاق القمر، والإتيان بالقرآن، وانقلاب العصا حيّة، وخروج الدابة من صخرةٍ لم يكن مثله للأولياء، وكذلك خلق الطير من الطين، ولكن آياتهم صغار وكبار، كما قال تعالى: ﴿فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ﴾(٣)، فلله تعالى آية كبيرة وصغيرة، وقال عن نبيه محمد: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾(٤).

فالآيات الكبرى مختصّة بهم، وأمّا الآيات الصغرى فقد تكون للصالحين، مثل: تكثير الطعام، فهذا قد وُجد لغير واحدٍ من الصالحين، لكن لم يوجد كما وُجد للنبي ﷺ أنه أطعم الجيش من شيء يسير، فقد يوجد لغيرهم من جنس ما وُجد لهم، لكن لا يماثلون في قدره"(٥).

الوجه الثالث: أن القول: بعدم التفريق بين المعجزة والكرامة يفضي إلى عدم اختصاص الأنبياء عليهم السلام بمعجزاتٍ زائدةٍ على ما يحدث على أيدي الأولياء من كرامات، وهذا مردود؛ لأن آيات

(١) ابن تيمية، النبوّات، ٥-٦.

(٢) المرجع السابق، ١٣٠.

(٣) سورة النازعات، الآية: ٢٠.

(٤) سورة النجم، الآية: ١٨.

(٥) ابن تيمية، النبوّات، ٢١١.

الأنبياء عليهم السلام أظهرها الله تعالى لتأييد دعوى النبي، وإظهار صدقه عند قومه المبعوث فيهم، ومنهم المعاند والجاحد، ومثل هذا الأمر ليس بالأمر الهيّن، فهو يحتاج إلى أدلّة تتناسب مع عظم مكانته.

أمّا ما يظهر على أيدي الأولياء، فإنه خاصّ بالولي نفسه؛ جزاءً له على عبادته أو لتقوية إيمانه ونحوه.

ولا يستوي ما كان الغرض منه إقناع أممٍ متعدّدةٍ متنوّعة الثقافة ومختلفة العقول، منها المعاند والمحارب، مع ما كان الغرض منه فرديًا لشخصٍ مؤمنٍ في الأصل[1].

وبهذا يتبيّن:

أن القول: بعدم الفرق بين المعجزة والكرامة، وأنها كلّها من جنسٍ واحد غير صحيح؛ فإن خوارق الأنبياء عليهم السلام أعلى وأرفع وأعظم من بقية الخوارق، ولا يمكن أن تلتبس بغيرها.



---

(١) انظر: هبة الله بن الحسن اللالكائي، كرامات أولياء الله ﷻ، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ط١ (الرياض: دار طيبة، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م)، ١٩.

المبحث الخامس:

العصمة

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بالعصمة، وعصمة الملائكة عليهم السلام.
- المطلب الثاني: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

التعريف بالعصمة، وعصمة الملائكة عليهم السلام

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

عرّف الإيجي العصمة عند الأشاعرة بقوله: "أنْ لا يخلق الله فيهم ذنبًا"[(١)].

ثم انتقل إلى موضوع عصمة الملائكة عليهم السلام، ونقل الاختلاف فيها بين طائفتين: مثبتة، ونافية، وذكر أدلّة كلّ طائفة وأجاب عنها، علمًا بأنه لم يُعثر له على رأي صريحٍ في هذه المسألة.

وعرض ذلك فيما يأتي:

الطائفة الأولى: الذين أثبتوا عصمة الملائكة عليهم السلام، واستدلّوا بالآيات الكريمة الدالّة على ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[(٢)]، وقوله ﷻ: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[(٣)]، وقوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[(٤)][(٥)].

وأجاب الإيجي عن أدلّتهم بقوله: "إنّما يتمّ ذلك إذا ثبت عمومها أعيانًا وأزمانًا ومعاصيَ، ولا قاطع فيه، وإن الظنّ لا يغني في مثله عن الحقّ شيئًا"[(٦)].

الطائفة الثانية: الذين نفوا عصمة الملائكة عليهم السلام.

واستدلّوا بدليلين:

الدليل الأول: ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[(٧)].

ووجه الدلالة:

أن الآية تضمّنت عدّة معاصٍ وقعت من الملائكة عليهم السلام، وهي: الغيبة لآدم عليه السلام بذكر مثالبه، والعجب وتزكية النفس، والقول رجمًا بالظنّ، واتّباع الظنّ في مثله غير جائز، وإنكار على الله تعالى فيما يفعله، وهو من أعظم المعاصي.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٦٦.

(٢) سورة التحريم، من الآية: ٦.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٢٠.

(٤) سورة النحل، الآية: ٥٠.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٦٧.

(٦) المرجع السابق.

(٧) سورة البقرة، من الآية: ٣٠.

الدليل الثاني: أن إبليس عاصٍ، وهو من الملائكة عليهم السلام، بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ﴾[(١)]، وبدليل أن قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾[(٢)] قد تناوله، وإلّا لما استحقّ الذمّ، ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[(٣)][(٤)].

وأجاب الإيجي عن الدليل الأول بقوله: "إنه استفسار عن الحكمة، والغيبة إظهار مثالب المغتاب، وذلك إنما يُتصوّر لمن لا يعلمه، وكذلك التزكية، ولا رجم بالظنّ، وقد علموا ذلك بتعليم الله تعالى أو بغيره"[(٥)].

وأجاب عن الدليل الثاني بقوله: "إن إبليس كان من الجنّ، وصحّ الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة، وكون طائفة من الملائكة مسمّين: بالجنّ خلاف الظاهر، مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه"[(٦)].

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

العصمة في اللغة:

اسم مصدر من عصم.

قال ابن فارس: "العين والصاد والميم أصل واحد صحيح، يدلّ على إمساكٍ ومنعٍ وملازمة، والمعنى في ذلك كلّه معنى واحد"[(٧)].

وقال الجوهري: "والعصمة: المنع، يقال: عصمه الطعام، أي: منعه من الجوع... والعصمة: الحفظ، يقال: عصمته فانعصم"[(٨)].

وقال ابن منظور: "العصمة في كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده: أن يعصمه ممّا يوبقه، عصمه يعصمه عصمًا: منعه ووقاه"[(٩)].

---

(١) سورة الحجر، الآيات: ٣٠-٣١.
(٢) سورة الإسراء، من الآية: ٦١.
(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٢.
(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٦٦-٣٦٧.
(٥) المرجع السابق، ٣٦٧.
(٦) المرجع السابق.
(٧) ابن فارس، مرجع سابق، [عصم]، ٤/ ٣٣١.
(٨) الجوهري، مرجع سابق، [عصم]، ٥/ ١٩٨٦.
(٩) ابن منظور، مرجع سابق، [عصم]، ١٢/ ٤٠٣.

فالمدلول الأصلي لكلمة العصمة عند العرب هو: الحفظ والإمساك والوقاية والمنع.

العصمة في الشرع:

هي الالتزام بالمأمورات والبعد عن المنهيّات، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "العصمة مطلقًا:... هي فعل المأمور وترك المحذور"[(١)].

أمّا العصمة الخاصّة بالأنبياء عليهم السلام، فقد ذكر فيها العلماء جملةً من التعاريف، منها:

التعريف الأول: "حفظهم من النقائص، وتخصيصهم بالكمالات النفيسة، والنصرة والثبات في الأمور، وإنزال السكينة"[(٢)].

التعريف الثاني: "لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشرّ، مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء"[(٣)].

التعريف الثالث: "حفظ الله ظواهر الرسل وبواطنهم ممّا تستقبحه الفطر السليمة قبل النبوّة، وحفظهم من الكبيرة وصغائر الخسّة بعدها، وتوفيقهم للتوبة والاستغفار من الصغائر، وعدم إقرارهم عليها"[(٤)].

ويلاحظ على التعريفات السابقة:

أن التعريف الأول: اهتمّ بتعداد الأسباب التي يحصل بها الحفظ، مع إغفال ما هو أهمّ، وهو بيان ما حُفظ منه الأنبياء عليهم السلام، والوقت الذي حُفظوا فيه: أكان قبل النبوّة أم بعدها؟.

أمّا التعريف الثاني: فلم يُذكر فيه إن كان هذا اللطف على الاستمرار، فلم تقع من النبي مخالفة قطّ أم لا[(٥)].

وأمّا التعريف الثالث: فلعلّه من أجمع التعريفات للعصمة وأدقّها.

والمعنى الذي قصده الإيجي من تعريفه للعصمة أنها مختصّة بالأنبياء عليهم السلام، وتعريفه لا يخلو من الانتقاد؛ إذ إنه ينحو منحى الجبر، حيث جعل العصمة فعل الله تعالى لا فعل النبي، كما أن فيه إغفالًا

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٧/ ٨٥.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٥٠٢.

(٣) أحمد بن محمد الخفاجي، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عِياض، ضبطه وقدّم له وعلّق عليه: محمد بن عبد القادر عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م)، ٥/ ١٩٣.

(٤) أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف، عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، (١٤٠٣هـ)، ٢٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٢٢-٢٣.

لوقت العصمة، ممّا يُفهم منه أنهم عُصِموا منذ ولادتهم، ولا قائل بذلك إلّا الشيعة[1][2]، فضلًا على أنه لم يتبنّ رأيًا واضحًا في عصمة الملائكة عليهم السلام؛ إذ لا يُعلم من كلامه وردوده إن كان مثبتًا لعصمتهم أو نافيًا لها.

والمراد بالبحث في عصمة الملائكة عليهم السلام:

هو البحث في تحقّق معنى العصمة العامّ في حقّهم من عدمه.

والحقّ هو ما اتّفق عليه أهل السنة والجماعة من القول: بعصمة المرسلين من الملائكة عليهم السلام، بينما وقع الاختلاف فيمن عداهم.

يقول عِياض اليحصبي: "أجمع المسلمون على أن الملائكة مؤمنون فضلاء، واتّفق أئمّة المسلمين أن حكم المرسلين منهم حكم النبيين سواء في العصمة ...

واختلفوا في غير المرسلين منهم: فذهبت طائفة إلى عصمة جميعهم عن المعاصي، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3] ... وذهبت طائفة إلى أن هذا خصوص للمرسلين منهم والمقرّبين ...

والصواب: عصمة جميعهم، وتنزيه نصابهم الرفيع عن جميع ما يحطّ من رتبتهم ومنزلتهم عن جليل مقدارهم"[4].

والقول: بعصمة جميع الملائكة عليهم السلام هو الصواب الذي تعضّده الأدلّة، ومنها غير ما سبق[5]:

١ – قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[6].

---

(١) الشيعة: أو الرافضة كما يُعرفون اليوم، هم طائفة من أهل البدع والضلال، سُمّوا بذلك؛ لكونهم رفضوا زيد بن علي عندما أنكر عليهم الطعن في أبي بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب ﷺ، وأول من دعا إلى عقائد الرافضة: عبد الله بن سبأ اليهودي، وإليه تُنسب السبئية، وهم القائلون: بربوبية علي بن أبي طالب ﷺ. ومن أشهر فرقهم: الإمامية، ويغلب على الرافضة الغلّو في الأئمّة واعتقاد عصمتهم، والطعن في الصحابة ﷺ. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٢٣-٥٤. طاهر بن محمد الإسفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفِرق الهالكين، تحقيق: كمال بن يوسف الحوت، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م)، ٢٧-٤٤.

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من الحديث عن هذه الفرقة في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.

(٢) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ط٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م)، ٢٥/ ٣٥٠-٣٥١.

(٣) سورة التحريم، من الآية: ٦.

(٤) عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ١٥٤-١٥٥.

(٥) انظر: ٤٥٥.

(٦) سورة الأنبياء، الآيات: ٢٦-٢٧.

٢- قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[(١)].

فهاتان الآيتان مع ما تقدّم من الآيات الكريمة قد سيقت في معرض الثناء والتمدّح، وهي تدلّ بمجموعها على فعل الملائكة عليهم السلام للمأمورات وتركهم للمنهيّات؛ لأن النهي أمر بالترك، ومبالغتهم في الاشتغال بعبادة الله تعالى، واصطفاء الله سبحانه منهم رسلًا[(٢)]، وإذا كان شأنهم كذلك، لم يبق للمعصية عليهم سبيل.

يقول ابن كثير: "الملائكة: عباد الله مكرمون عنده، في منازل عالية ومقامات سامية، وهم له في غاية الطاعة قولًا وفعلًا ... لا يتقدّمون بين يديه بأمرٍ ولا يخالفونه فيما أمرهم به، بل يبادرون إلى فعله، وهو تعالى علمه محيط بهم، فلا يخفى عليهم منهم خافية"[(٣)].

أمّا ما يُذكر من أن المعاصي تقع عليهم استدلالًا بقصة هاروت وماروت الوارد ذكرهما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾[(٤)].

فقد اختلف أهل العلم فيهما على قولين:

القول الأول: أنهما ليسا من الملائكة عليهم السلام، وإنما هما شيطانان، وما في قوله سبحانه: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ نافية، وعلى قول هؤلاء فلا إشكال في الآية.

القول الثاني: أنهما من الملائكة عليهم السلام، وما في قوله سبحانه: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ موصولة[(٥)].

واختلف هؤلاء في الجواب على قصتهما:

فمنهم من ذهب إلى القول: بأنه يمكن أن تكون هذه شريعة من الشرائع ثم نُسخت[(٦)]، كما نُسخ غيرها من الشرائع[(٧)].

---

(١) سورة الحجّ، من الآية: ٧٥.

(٢) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الحبائك في أخبار الملائك، تحقيق: محمد بن السعيد بسيوني، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م)، ٢٥٣.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٧٧.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ١٠٢.

(٥) انظر: السمعاني، تفسير السمعاني، ١/ ١١٦. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ٥٠-٥١.

(٦) النسخ: هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٨٠. تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/ ٢٢٧.

(٧) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٣/ ١٤٥.

ومنهم من ذهب إلى القول: بأن هذا أمر أوجده الله تعالى تأديبًا للملائكة عليهم السلام، وزجرًا لهم عن أن يخوضوا فيما لا علم لهم به، وذلك في قولهم عند خلق آدم ﵇: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1][2].

ومنهم من ذهب إلى القول: بأن هذا من امتحان الله تعالى لعباده، وهو أمر جائز[3].

ومنهم من ذهب إلى القول: بأن فعلهما ليس بمعصيةٍ وأنهما لم يعصيا؛ لكونهما يعلّمان الناس السحر تعليم إنذار وتحذير، لا تعليم دعوة إليه[4].

ومنهم من ذهب إلى القول: بأن ما ورد من الدلائل على عصمة الملائكة عليهم السلام لا يعارضه ما ورد في قصة هاروت وماروت؛ لكونهما قد سبق في علم الله تعالى لهما ذلك، فيكون تخصيصًا لهما، كما سبق في علمه من أمر إبليس ما سبق، مع أن شأن هاروت وماروت على ما ذُكر أخف ممّا وقع من إبليس[5].



(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) انظر: أحمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ٤٥.

(٣) انظر: الزجّاج، مرجع سابق،١/ ١٨٤.

(٤) انظر: عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ١٥٥.

(٥) انظر: محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ١/ ٤٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ١٣٨-١٣٩.

المطلب الثاني:
عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام

أرسل الله ﷻ إلى الناس رسلًا منهم، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾[(١)].

وقد بيّن الرسل عليهم السلام لأقوامهم أنهم من البشر، كما قال سبحانه: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾[(٢)].

فهم من البشر، لكنّ الله تعالى منّ عليهم فجعلهم صفوة البشر، ووضعهم في المكانة العليا من الكمال البشري، وحفظهم ممّا لا يليق بمكانتهم ولا يتناسب مع رسالتهم، فكانوا هداة الخلق إلى الخالق، والأسوة المقتدى بها للناس جميعًا، كما قال ﷻ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[(٣)].

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

أولًا: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل النبوّة:

ذهب الإيجي تبعًا لجمهور الأشاعرة[(٤)] إلى عدم القول: بعصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل النبوّة، فتقع منهم المعاصي كبيرةً كانت أو صغيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة على عصمتهم فيما قبل ظهورها على أيديهم، كما أنه لا توجد دلالة عقلية تدلّ على عصمتهم قبل البعثة، حيث قال: "وأمّا قبله فقال الجمهور: لا يُمتنع أن يصدر عنهم كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حكم للعقل"[(٥)].

ثانيًا: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام بعد النبوّة:

أ) العصمة في التبليغ:

نقل الإيجي إجماع المتكلّمين على عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام عن تعمّد كلّ ما يخلّ بصدقهم في دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى، حيث قال: "أجمع أهل المِلل والشرائع على عصمتهم عن تعمّد الكذب فيما دلّ المعجز على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلّغونه عن الله"[(٦)].

---

(١) سورة آل عمران، من الآية: ١٦٤.

(٢) سورة إبراهيم، من الآية: ١١.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ٩٠.

(٤) انظر: محمد بن عمر الرازي، عصمة الأنبياء، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، ط١ (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٤٠. الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ١٤٣.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٥٩.

(٦) المرجع السابق، ٣٥٨.

كما حكى الخلاف بينهم، وأنهم ما بين مجوّزٍ ومانعٍ في صدور الكذب عن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام في التبليغ بطريق الخطأ والنسيان، فقال: "وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف: فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمّة؛ لدلالة المعجزة على صدقهم، وجوّزه القاضي مصيّرًا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة"[١].

ولم يرجّح الإيجي أحد القولين.

ب) العصمة من الكفر وعموم الكبائر:

ذكر الإيجي أنه لا يُعرف خلافًا بين أرباب الشرائع والمِلل من المسلمين في عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من الكفر، كما يرى عصمتهم من الكبائر، فلا يجوز أن يتلبّسوا في الكبائر عامدين، وأن ذلك مُستفاد من السمع، بخلاف ما إذا وقعت الكبيرة منهم من غير تعمّدٍ وسبق إصرار، وفي ذلك يقول: "وأمّا سائر الذنوب، فهي إمّا كفر أو غيره:

أمّا الكفر: فأجمعت الأمّة على عصمتهم منه، وأمّا غير الكفر: فإمّا كبائر أو صغائر، كلّ منهما إمّا عمدًا أو سهوًا.

أمّا الكبائر عمدًا: فمنعه الجمهور، والأكثر على امتناعه سمعًا ... وأمّا سهوًا: فجوّزه الأكثرون"[٢].

ج) العصمة من الصغائر:

قرّر الإيجي أن الأنبياء والرسل عليهم السلام معصومون من الوقوع في صغائر الخسّة، كسرقة حبّةٍ أو لقمةٍ عمدًا أو سهوًا، أمّا ما ليس كذلك من صغائر الذنوب فيجوز صدورها عنهم عمدًا وسهوًا، حيث يقول: "وأمّا الصغائر عمدًا: فجوّزه الجمهور ... وأمّا سهوًا: فهو جائز اتّفاقًا إلّا الصغائر الخسّية، كسرقة حبةٍ أو لقمة... وبه نقول، هذا كلّه بعد الوحي"[٣].

ثم استدلّ الإيجي على عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من تسعة وجوه، فقال:

"الأول: لو صدر منهم الذنب لحُرّم اتّباعهم، وأنه واجب للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[٤].

الثاني: لو أذنبوا لرُدّت شهادتهم؛ إذ لا شهادة لفاسقٍ بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[٥]، واللازم باطل بالإجماع.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ٣٥٨-٣٥٩.

(٣) المرجع السابق، ٣٥٩.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ٣١.

(٥) سورة الحجرات، من الآية: ٦.

ولأن من لا تُقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا، كيف تُسمع شهادته في الدين القيّم إلى يوم القيامة؟!.

الثالث: إن صدر عنهم وجب زجرهم؛ لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإيذاؤهم حرام إجماعًا، ولقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[(١)] ... ولدخلوا تحت: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(٣)]، وقوله لومًا ومذمّةً: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[(٤)] و: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[(٥)].

الرابع: ولكانوا أسوأ حالًا من عصاة الأمّة إذ يُضاعف لهم العذاب؛ إذ الأعلى رتبة يستحقّ أشدّ العذاب لمقابلته أعظم النّعم بالمعصية، ولذلك ضوعف حدّ الحرّ، وقيل لنساء النبي: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[(٦)]، ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ﴾[(٧)].

الخامس: ولم ينالوا عهده تعالى؛ لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(٨)]، وأيّ عهدٍ أعظم من النبوّة؟!.

السادس: ولكانوا غير مخلصين؛ لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[(٩)]، واللازم باطل؛ لقوله تعالى في حقّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾[(١٠)]، وفي يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[(١١)].

السابع: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[(١٢)]، فالذين لم يتّبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك، وإلّا فالأنبياء بالطريق الأولى.

---

(١) سورة الأحزاب، من الآية: ٥٧.

(٢) سورة الجنّ، من الآية: ٢٣.

(٣) سورة هود، من الآية: ١٨.

(٤) سورة الصف، من الآية: ٢.

(٥) سورة البقرة، من الآية: ٤٤.

(٦) سورة الأحزاب، من الآية: ٣٢.

(٧) سورة الأحزاب، من الآية: ٣٠.

(٨) سورة البقرة، من الآية: ١٢٤.

(٩) سورة الحجر، من الآيات: ٣٩-٤٠.

(١٠) سورة ص، الآية: ٤٦.

(١١) سورة يوسف، من الآية: ٢٤.

(١٢) سورة سبأ، الآية: ٢٠.

أو نقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء، لكانوا أفضل من الأنبياء؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

الثامن: أنه تعالى قسّم المكلّفين إلى حزب الله، وحزب الشيطان، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان، فيكونون خاسرين؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[2].

التاسع: قوله تعالى في حقّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[3]، والجمع المُحلّى بالألف واللام للعموم، وقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾[4]، وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحّة الاستثناء"[5].

ثم حكم الإيجي على جميعها بالضعف حيث قال: "فهذه حجج العصمة، وأنت تعلم أن دلالتها في محلّ النزاع، وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوًا، وعن الصغيرة عمدًا ليست بالقوية"[6].

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

إن مسألة عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام مسألة طويلة الذّيل، كثيرة التفريعات، متفرّقة المسالك.

وفيما يأتي عرض مذهب أهل السنة والجماعة فيها، ثم تقويم آراء الإيجي وفقًا له، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل النبوّة:

اختلف أهل السنة والجماعة في عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل النبوّة على قولين:

القول الأول: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من الكفر والشرك بالله تعالى والذنوب.

قال البغوي: "لا يجوز أن يكون لله رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلّا وهو لله موحّد، وبه عارف، ومن كلّ معبود سواه بريء"[7].

وقال أيضًا: "وأهل الأصول على أن الأنبياء عليهم السلام كانوا مؤمنين قبل الوحي"[8].

وقال عِياض اليحصبي: "وأمّا عصمتهم من هذا الفن قبل النبوّة، فللناس فيه خلاف، والصواب: أنهم معصومون قبل النبوّة من الجهل بالله وصفاته، والتشكّك في شيء من ذلك، وقد تعاضدت الأخبار

(١) سورة الحجرات، من الآية: ١٣.

(٢) سورة المجادلة، من الآية: ١٩.

(٣) سورة الأنبياء، من الآية: ٩٠.

(٤) سورة ص، الآية: ٤٧.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٥٩-٣٦١.

(٦) المرجع السابق، ٣٦١.

(٧) البغوي، شرح السنة، ٢/ ١١٠.

(٨) المرجع السابق، ٤/ ١٣٢.

والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة"[1].

وقال أيضًا: "ولم ينقل أحد من أهل الأخبار: أن أحدًا نُبِّئ واصطُفي ممّن عُرف بكفرٍ وإشراكٍ قبل ذلك"[2].

وقال كذلك: "وقدِ اخْتُلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوّة، فمنعها قوم، وجوّزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تنزيههم من كلّ عيب، وعصمتهم من كلّ ما يوجب الرّيب، فكيف والمسألة تصوّرها كالممتنع!؟ فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرّر الشرع"[3].

القول الثاني: عدم عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام مطلقًا.

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية منشأ خطأ من يقول: إن الله تعالى لا يبعث نبيًا إلّا من كان مؤمنًا قبل ذلك، وذلك بقوله: "وبهذا يظهر جواب شُبهة من يقول: إن الله لا يبعث نبيًا إلّا من كان معصومًا قبل النبوّة، كما يقول ذلك طائفة من الرافضة وغيرهم.

وكذلك من قال: إنه لا يبعث نبيًا إلّا من كان مؤمنًا قبل النبوّة؛ فإن هؤلاء توهّموا أن الذنوب تكون نقصًا وإن تاب التائب منها، وهذا منشأ غلطهم، فمن ظنّ أن صاحب الذنوب مع التوبة النصوح يكون ناقصًا فهو غالط غلطًا عظيمًا؛ فإن الذمّ والعقاب الذي يلحق أهل الذنوب لا يلحق التائب منه شيء أصلًا، لكن إن قدّم التوبة لم يلحقه شيء، وإن أخّر التوبة فقد يلحقه ما بين الذنوب والتوبة من الذمّ والعقاب ما يناسب حاله"[4].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في موضعٍ آخر قول من يقول: بوجوب عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل البعثة، وأنه لو لم يكونوا كذلك لم تحصل الثقة فيما يبلّغونه، وبيّن خطأ هذا القول عندما قال: "وأمّا وجوب كونه قبل أن يُبعث نبيًا لا يخطئ أو لا يذنب فليس في النبوّة ما يستلزم هذا. وقول القائل: لو لم يكن كذلك لم تحصل ثقة فيما يبلّغونه عن الله كذب صريح؛ فإن من آمن وتاب حتى ظهر فضله وصلاحه ونبّأه الله بعد ذلك، كما نبّأ إخوة يوسف، ونبّأ لوطًا وشعيبًا وغيرهما، وأيّده الله تعالى بما يدلّ على نبوّته، فإنه يوثق فيما يبلّغه كما يوثق بمن لم يفعل ذلك، وقد تكون الثقة به أعظم إذا كان بعد الإيمان والتوبة قد صار أفضل من غيره، والله تعالى قد أخبر أنه يبدّل السيئات بالحسنات للتائب ... ومعلوم أن الصحابة رضي الله عنهم ... كانوا من خيار الخلق، وكانوا أفضل من أولادهم الذين ولدوا بعد الإسلام"[5].

---

(١) عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ٩٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ١٢٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٣٠٩.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٣٩٦-٣٩٧.

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن من نشأ بين قوم مشركين جهّال لم يكن عليه نقص إذا كان على مثل دينهم، وقد عُرف عنه الصدق والأمانة، والبعد عمّا ينفّر من القبول، فالأنبياء والرسل عليهم السلام يُبعثون من خيار قومهم، حيث قال: "إن الله سبحانه إنما يصطفي لرسالته من كان خيار قومه حتى في النسب، كما في حديث هرقل[1]، ومن نشأ بين قوم مشركين جهّال، لم يكن عليه نقص إذا كان على مثل دينهم، إذا كان معروفًا بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه، وترك ما يعرفون قبحه.

قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]، فلم يكن هؤلاء مستوجبين العذاب، وليس في هذا ما ينفّر عن القبول منهم، ولهذا لم يذكره أحد من المشركين قادحًا"[3].

كما حكى شيخ الإسلام ابن تيمية الاتّفاق "على جواز بعثة رسولٍ لا يعرف ما جاءت به الرسل قبله من النبوّة والشرائع، وإن من لم يقرّ بذلك بعد الرسالة فهو كافر، والرسل قبل الوحي لا تعلمه فضلًا عن أن تقرّ به.

قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾[4] الآية، وقال: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾[5]، فجعل إنذارهم بالتوحيد كالإنذار بيوم التلاقي، وكلاهما عرفوه بالوحي"[6].

ثم ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الرسول الذي ينشأ بين أهل الكفر الذين لا نبوّة لهم أكمل من غيره ممّن نشأ بين أهل الإيمان والنبوّة، وأنه لا يلزم من اصطفاء من بعثه الله تعالى أن يبغض ما عليه قومه من العبادة قبل مبعثه، وأن ما حصل للرسول ﷺ من تبغيضه عبادة الأوثان خاصّ به لا يجب أن يكون لكلّ نبي.

وفي ذلك يقول: "وما ذُكر أنه بُغّضت إليه الأوثان لا يجب أن يكون لكلّ نبي؛ فإنه سيد ولد آدم، والرسول الذي ينشأ بين أهل الكفر الذين لا نبوّة لهم يكون أكمل من غيره، من جهة تأييد الله له بالعلم والهدى، وبالنصر والقهر، كما كان نوح وإبراهيم"[7].

فالنبي ﷺ عُصم منذ نشأته من الكفر والشرك، فلم يُعهد عنه عليه الصلاة والسلام أنه سجد لصنمٍ أو استلمه، أو غير ذلك من أمور الشرك، بل فطره ربّه تبارك وتعالى على معرفته والاتّجاه إليه وحده، واعتزال قريش وأصنامها، وهذا هو المعلوم من سيرته ﷺ.

(١) سبق تخريجه: ٤١٤.
(٢) سورة الإسراء، من الآية: ١٥.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٥/ ٣٠.
(٤) سورة النحل، من الآية: ٢.
(٥) سورة غافر، من الآية: ١٥.
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٥/ ٣٠-٣١.
(٧) المرجع السابق، ١٥/ ٣١.

ومما يُستدّل به على هذا الأمر من النصوص الشرعية ما رواه أنس بن مالك ﵁: «أَنَّ رسُولَ اللهِّ ﷺ أَتَاهُ جبْرِيلُ ﷺ وَهُوَ يلْعَبُ مَعَ الْغِلْمانِ، فأَخَذَهُ فصَرَعَهُ فشَقَّ عَن قلْبِهِ، فاسْتَخْرَجَ الْقلْبَ فاسْتَخْرَجَ مِنهُ علَقَةً، فَقَال: هَذَا حَظُّ الشّيْطَانِ مِنْك، ثمَّ غسَلَهُ فِي طسْتٍ مِن ذهَبٍ بِماءِ زمْزَم»[1].

فهذا الحديث يدلّ على إخراج جبريل ﵇ لحظّ الشيطان من النبي ﷺ، وتطهيره لقلبه، فلا قدرة للشيطان على إغوائه، ولا سبيل له عليه، ومنه يؤخذ عصمته عليه الصلاة والسلام من الشرك قبل البعثة[2].

وبما سبق نقله يتّضح:

أن لأهل السنة والجماعة في مسألة عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبل النبوّة قولان:

القول الأول: من يرى عصمتهم عن الكفر والشرك والذنوب قبل البعثة.

القول الثاني: من لا يرى ذلك، وإنما يكتفي بوجوب عصمتهم عمّا ينفّر من القبول، فالأنبياء والرسل عليهم السلام يُبعثون من خيار أقوامهم في كلّ شيء حتى النسب، وممّن يتّصفون بالصدق والأمانة.

ثانيًا: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام بعد النبوّة:

أ) العصمة في التبليغ:

يرى أهل السنة والجماعة أن الأنبياء والرسل عليهم السلام معصومون في تحمّل الرسالة، فلا ينسون شيئًا ممّا أوحاه الله تعالى إليهم إلّا شيئًا قد نُسخ.

فقد تكفّل الله تعالى لرسوله ﷺ بأن يُقرئه الوحي ويجمعه في صدره، فلا ينسى منه شيئًا، كما في قوله سبحانه: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[3].

وقوله ﷻ: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۞ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۞ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾[4].

والأنبياء والرسل عليهم السلام معصومون في التبليغ، بمعنى: أنهم لا يكذبون على الله تعالى، ولا يتقوّلون عليه ما لم يقله، ولا يكتمون شيئًا ممّا أوحاه إليهم، وإلّا وقع عليهم العقاب، كما قال ﷻ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۞ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾[5].

(١) صحيح مسلم، ح ١٦٢، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، ١/ ١٤٧.

(٢) انظر: محمد بن خليفة التميمي، حقوق النبي ﷺ على أمّته في ضوء الكتاب والسنة، ط١ (الرياض: أضواء السلف، ١٤١٨هـ= ١٩٩٧م)، ١/ ١٣٤.

(٣) سورة الأعلى، من الآيات: ٦-٧.

(٤) سورة القيامة، الآيات: ١٦-١٨.

(٥) سورة النجم، الآيات: ٣-٤.

وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾(١).

وقال ﷻ: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۞ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ(٢)﴾(٣).

وعصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام في التبليغ محل اتّفاق الأمّة، لم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، فلا يستقرّ فيه خطأ:

قال عِياض اليحصبي: "وأجمعت الأمّة فيما كان طريقه البلاغ، أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها بخلاف ما هو به، لا قصدًا وعمدًا، ولا سهوًا وغلطًا"(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهم معصومون في تبليغ الرسالة باتّفاق المسلمين"(٥).

وقال في موضعٍ آخر: "والكلام في هذا المقام مبنيّ على أصل: وهو أن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يُخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتّفاق الأمّة، ولهذا وجب الايمان بكلّ ما أُوتوه، كما قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۞ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾(٦).

وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾(٧).

وقال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾(٨).

بخلاف غير الأنبياء، فإنهم ليسوا معصومين كما عُصم الأنبياء، ولو كانوا أولياء لله ... وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوّة والرسالة"(٩).

وقال الشوكاني: "وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوّة من تعمّد الكذب في الأحكام الشرعية؛ لدلالة المعجزة على صدقهم"(١٠).

---

(١) سورة المائدة، من الآية: ٦٧.

(٢) الوَتِين: نياط القلب. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ١٩٦. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [وتن]، ٥١١.

(٣) سورة الحاقة، الآيات: ٤٤-٤٦.

(٤) عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ١٠٩.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٧١.

(٦) سورة البقرة، الآيات: ١٣٦-١٣٧.

(٧) سورة البقرة، من الآية: ١٧٧.

(٨) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٢٨٩-٢٩٠.

(١٠) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٦٩.

ومن العصمة في التبليغ: عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من تناقض أقوالهم، فلا يجوز أن يصدر عنهم "خبران متناقضان في الحقيقة، ولا أمران متناقضان في الحقيقة، إلّا وأحدهما ناسخ والآخر منسوخ"(١).

"لأن الله قد ضمن حفظ الذكر الذي أنزله على رسوله، ولم يضمن حفظ ما يؤثر عن غيره؛ لأن ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة هو هدى الله الذي جاء من عند الله، وبه يُعرف سبيله، وهو حجّته على عباده، فلو وقع فيه ضلال لم يبيّن، لسقطت حجّة الله في ذلك، وذهب هداه، وعميت سبيله"(٢).

ب) العصمة من الكبائر:

أهل السنة والجماعة متّفقون على عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من الكبائر وما فحُش من الذنوب، وهذا هو قول أكثر علماء الإسلام: من المتكلّمين والمحدّثين والفقهاء وجميع الطوائف.

قال عِياض اليحصبي في نقل الإجماع على ذلك: "فأجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر المُوبقات(٣)"(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن القول: بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر، هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام ... وهو أيضًا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمّة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلّا ما يوافق هذا القول"(٥).

وقال ابن حجر العسقلاني: "والأنبياء معصومون من الكبائر بالإجماع"(٦).

ج) العصمة من الصغائر:

ذهب أهل السنة والجماعة إلى القول: بعدم عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من الصغائر، فيجوز أن تصدر عنهم الصغائر، لكنهم لا يقرّون عليها، بل يتداركها الله تعالى عليهم برحمته، بأن ييسّر لهم التوبة والرجوع والإنابة إليه، والأنبياء والرسل عليهم السلام لا يؤخّرون التوبة، بل يسارعون إليها، كما أنهم لا يصرّون على الذنب، بل هم معصومون من ذلك(٧).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ١٦٨-١٦٩.

(٣) المُوبقات: المُهلكات، يقال: أَوْبَقَتْ فلانًا ذنوبُه، أَي: أَهلكته. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [وبق]، ٩/ ٢٦٥. ابن منظور، مرجع سابق، [وبق]، ١٠/ ٣٧٠.

(٤) عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ١٢٦.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣١٩.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٩/ ٦٩. وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٦٩.

(٧) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٣٠٩.

وهذا القول هو قول أكثر علماء الإسلام:

قال عِياض اليحصبي: "وأمّا الصغائر فجوّزها جماعة من السلف وغيرهم على الأنبياء، وهو مذهب ... الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين"(١).

وقال النووي عن وقوع الصغائر منهم: "ذهب معظم الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين من السلف والخلف إلى جواز وقوعها منهم"(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وعامّة ما يُنقل عن جمهور العلماء: أنهم غير معصومين عن الإقرار على الصغائر، ولا يقرّون عليها، ولا يقولون: إنها لا تقع بحال"(٣).

وقال الذهبي: "وقد يقع منهم الذنب ولا يقرّون عليه، ولا يقرّون على خطأ ولا فسقٍ أصلًا، فهم منزّهون عن كلّ ما يقدح في نبوّتهم، وعامّة الجمهور الذين يجوّزون عليهم الصغائر، يقولون: إنهم معصومون من الإقرار عليها"(٤).

وقد استدلّ جماهير العلماء على عدم عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام من الصغائر بأدلّة الكتاب العزيز والسنة النبوية:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ - آدم عليه السلام عندما أكل من الشجرة التي نهاه الله تعالى عن الأكل منها، كما في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ۝ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ۝ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ۝ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا(٥) يَخْصِفَانِ(٦) عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾(٧).

---

(١) عياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ١٢٦.

(٢) النووي، المنهاج، ٣/ ٥٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٢٠.

(٤) الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال، ٥٠.

(٥) طَفِقَا: يقال: طفق يفعل كذا، كقولك: أخذ يفعل كذا، ويستعمل في الإيجاب دون النفي، فلا يقال: ما طفق. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٣١٧. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [طفق]، ٣٠٥.

(٦) يَخصِفَان: أي: يجعلان عليهما خصفة، وهي أوراق. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٣١٧. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [خصف]، ١٤٩.

(٧) سورة طه، الآيات: ١١٦-١٢١.

والآية في غاية الوضوح والدلالة على المراد، فقد صرّحت بعصيان آدم عليه السلام لربّه سبحانه.

٢- نوح عليه السلام عندما دعا ربّه عز وجل في ابنه الكافر، كما قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾[1].

فلامه ربّه سبحانه على مقالته هذه، وأعلمه أنه ليس من أهله، وأن سؤاله عمّا ليس له به علم عمل غير صالح، حيث قال جل جلاله: ﴿يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[2].

والآية ظاهرة الدلالة في كون ما وقع من آدم عليه السلام ذنبًا يحتاج إلى مغفرة؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[3].

٣- موسى عليه السلام حينما أراد نصرة الذي من شيعته، فوكز خصمه الفرعوني فقضى عليه، كما في قوله سبحانه: ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ ۖ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾[4].

وقد اعترف موسى عليه السلام بظلمه لنفسه، وطلب من الله تعالى أن يغفر له، وأخبره سبحانه بأنه قد غفر له، كما في قوله عز وجل: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى فَغَفَرَ لَهُۥٓ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[5].

٤- داود عليه السلام عندما تسرّع في إصدار الحكم قبل سماع قول الخصم الثاني، فبادر إلى التوبة، فغفر الله تعالى له ذنبه، كما في قوله سبحانه: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ۞ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ[6] وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ۞ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ۞ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ۞ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ﴾[7].

---

(١) سورة هود، الآية: ٤٥.

(٢) سورة هود، الآية: ٤٦.

(٣) سورة هود، الآية: ٤٧.

(٤) سورة القصص، الآية: ١٥.

(٥) سورة القصص، الآية: ١٦.

(٦) تُشطِط: أي: تقول قولًا بعيدًا عن الحقّ. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ١٦٥. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [شطط]، ٢٦٠.

(٧) سورة ص، من الآيات: ٢١-٢٥.

٥- نبي الله تعالى محمد ﷺ الذي عاتبه ربّه سبحانه في أمور، منها:

قوله جلّ شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[(١)].

وقد نزلت هذه الآية: بسبب تحريم الرسول ﷺ العسل على نفسه، وقيل: بسبب تحريم زوجته مارية القبطية[(٢)].

كما عاتبه ربّه تعالى بسبب عبوسه في وجه الأعمى ابن أمّ مكتوم رضي الله عنه، وانشغاله عنه بطواغيت الكفر، كما في قوله عز وجل: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ۝ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ۝ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ۝ وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ۝ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ۝ وَهُوَ يَخۡشَىٰ ۝ فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ﴾[(٣)].

وعندما قبل من أسرى بدر الفدية، حيث أنزل الله تعالى قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ[(٤)] فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ۝ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[(٥)].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يدعو: «اللّهُمّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي، وَإِسْرَافِي في أَمْرِي، وَمَا أَنتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، اللّهُمّ اغْفِرْ لِي جِدِّي وَهَزْلِي وَخَطَئِي وَعَمْدِي، وَكُلُّ ذَلِك عِنْدِي، اللّهُمّ اغْفِرْ لِي مَا قَدّمْتُ وَمَا أَخّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، وَمَا أَنت أَعْلَمُ بِهِ مِنّي، أَنتَ المُقَدّمُ وَأَنْتَ المُؤَخّرُ، وَأَنْتَ عَلى كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»[(٦)].

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كَانَ رَسُول اللهَّ ﷺ يَسْكُتُ بين التَّكْبِيرِ وَبَيْنَ الْقِرَاءَةِ إِسْكَاتَةً، قَالَ: أَحْسِبُهُ قَالَ: هُنَيَّةً، فَقُلت: بِأَبِي وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللهَّ، إِسْكَاتُك بَينَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ مَا تَقُولُ؟ قَال: أَقُولُ: اللّهُمّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَينَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ، اللّهُمّ نَقِّنِي مِن الخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الابْيَضُ مَن الدَّنَسِ، اللّهُمّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ»[(٧)].

---

(١) سورة التحريم، الآية: ١.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، ٢٨/ ١٥٨. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٣٨٧.

(٣) سورة عبس، الآيات: ١-١٠.

(٤) يُثخِن: أي: يغلب على كثيرٍ من الأرض، ويبالغ في قتل أعدائه. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٥٣٢. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [ثخن]، ٧٩.

(٥) سورة الأنفال، الآيات: ٦٧-٦٨.

(٦) سبق تخريجه: ٢٧٩.

(٧) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧١١، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، ١/ ٢٥٩. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٥٩٨، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة، ١/ ٤١٩.

٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ النَّبي ﷺ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللّهُمّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللّهُمّ اغْفِرْ لِي. يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ»[(١)].

٤- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كانَ يَقُول فِي سُجُودِهِ: اللّهُمّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي كُلَّهُ، دِقَّهُ وَجِلَّهُ، وَأَوَّلَهُ وَآخِرَهُ، وَعَلَانِيَتَهُ وَسِرَّهُ»[(٢)].

٥- وعنه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وَاللهِ إِنِّي لاسْتَغْفِرُ اللهَ وَأَتُوبُ إِلِيهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِن سَبْعِينَ مَرَّةً»[(٣)].

إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة التي تدلّ على طلب النبي ﷺ التوبة والاستغفار من الله تعالى.

وبناءً على ما سبق يتّضح:

أن ما قرّره الإيجي في مسألة عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام فيما يتعلّق بعصمتهم قبل النبوّة: قد وافق فيه أحد قولي أهل السنة والجماعة، وهو الذهاب إلى عدم عصمتهم مطلقًا، بل قد يقع من بعضهم الكفر والمعاصي.

أمّا ما يتعلّق بعصمتهم بعد النبوّة: فقد وافق الإيجي أهل السنة والجماعة في عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام في التبليغ وتحمّل الرسالة.

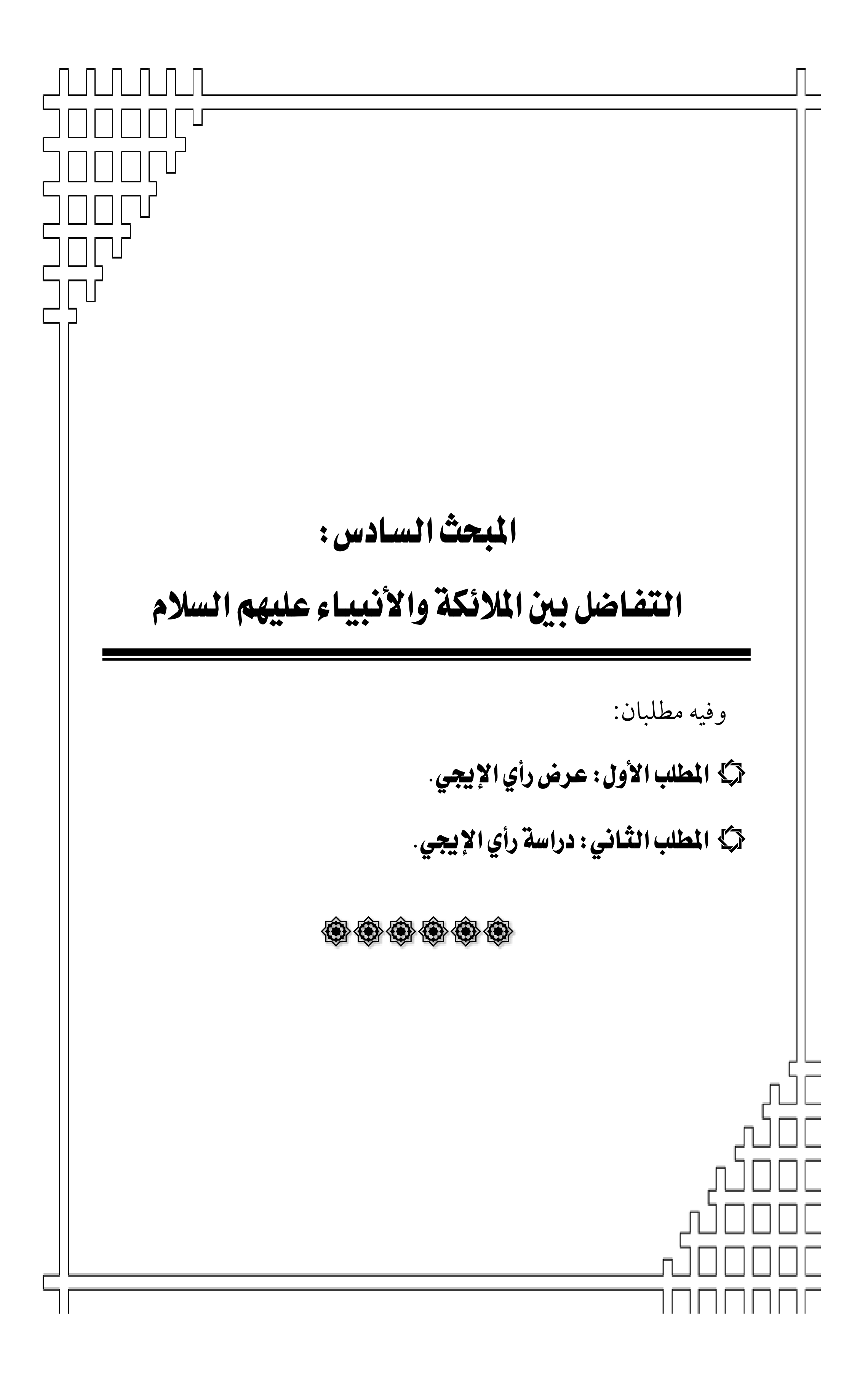
كما وافقهم فيما يتعلّق بعصمتهم من الكبائر، وكذلك في جواز صدور الصغائر عنهم عليهم السلام.

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧٨٤، كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، ١/ ٢٨١. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٤٨٤، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ١/ ٣٥٠.

(٢) صحيح مسلم، ح ٤٨٣، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ١/ ٣٥٠.

(٣) صحيح البخاري، ح ٥٩٤٨، كتاب الدعوات، باب استغفار النبي ﷺ، ٥/ ٢٣٢٤.



المبحث السادس:

التفاضل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

تناول الإيجي قضية التفضيل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام، وقرّر عدم وجود نزاعٍ في تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة السُّفْلية.

وحصر الخلاف في تفضيلهم على الملائكة العُلْوية بين طائفتين اثنتين:

طائفة تقول: إن الملائكة أفضل من الأنبياء عليهم السلام.

وطائفة تذهب إلى: تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة، حيث يقول: "في تفضيل الأنبياء على الملائكة، لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السُّفلية، إنما النزاع في الملائكة العُلْوية، فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل، وعليه الشيعة(1)، وقالت المعتزلة(2) والحليمي(3) منّا: الملائكة أفضل"(4).

ثم ذكر الإيجي أربعة أدلّة للأشاعرة على قولهم: بتفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة العُلْوية، وهي على النحو الآتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾(5).

ووجه الشاهد:

أن الأمر بالسجود كان هنا للتكريم، وقد وقع من الأدنى إلى الأعلى، وهو الأفضل كما يسبق إلى الفهم، خلاف العكس.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾(6).

والعالم أفضل من غيره؛ لأن الآية سيقت لبيان ذلك، ولقوله ﷻ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(7).

---

(1) انظر: محمد بن محمد المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ط [بدون] (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م)، ٥٢.

(2) انظر: الزمخشري، الكشّاف، ١/ ٦٢٧-٦٣٠.

(3) انظر: الحسين بن الحسن الحليمي، المنهاج في شُعب الإيمان، تحقيق: حلمي بن محمد فودة، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ= ١٩٧٩م)، ١/ ٣٠٩-٣١٦.

(4) الإيجي، المواقف، ٣٦٧.

(5) سورة البقرة، من الآية: ٣٤.

(6) سورة البقرة، من الآية: ٣١.

(7) سورة الزمر، من الآية: ٩.

الدليل الثالث: أن هناك عوائق تشغل البشر عن العبادة، مثل: الشهوة والغضب والحاجات الشاغلة للأوقات، والملائكة عليهم السلام مجرّدة عن ذلك، فلا شكّ أن العبادة مع وجود هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشقّ فتكون أفضل؛ لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[(١)] أي: أشقّها.

الدليل الرابع: أن الإنسان مركّب تركيبًا يجمع ما بين الملَك والبهيمة، فبعقله له حظّ من الملائكة عليهم السلام، وبطبيعته له حظّ من البهائم، ثم إن من غلب طبيعته عقله فهو شرّ من البهائم؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾[(٢)]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ﴾[(٣)]، وذلك يقتضي أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرًا من الملائكة عليهم السلام[(٤)].



(١) ذكره ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ١/ ٤٤٠. وقال ابن القيّم: "لا أصل له". ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٨٥. وقال السيوطي: "لا يُعرف". عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد بن لطفي الصبّاغ، ط [بدون] (الرياض: جامعة الملك سعود، ت [بدون])، ٢.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١٧٩.

(٣) سورة الأنفال، من الآية: ٢٢.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٦٧-٣٦٨.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

مسألة المفاضلة بين الملائكة وصالحي البشر -بمن فيهم الأنبياء عليهم السلام- من المسائل التي تنوّعت مشارب أهل العلم فيها، فبعضهم منع من الكلام فيها أصلًا، وعدّها من بدع أهل الكلام، لكنّ الصواب: أنها مسألة أثرية سلفية صحابية[1] وقع فيها الخلاف بين العلماء على قولين:

القول الأول: تفضيل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام، وإليه ذهبت المعتزلة، وبعض الأشعرية والصوفية[2].

القول الثاني: تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة، وإليه ذهب جمهور أهل السنة والجماعة[3].

وليس المقصود بالحديث عن المفاضلة هنا:

التفضيل بين حقيقة طبيعة البشر وحقيقة طبيعة الملائكة عليهم السلام، وإنما المفاضلة بين الملائكة عليهم السلام وصالحي البشر، وهو محلّ النزاع[4].

وقد استدلّ جمهور أهل السنة والجماعة على تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة بعدّة أدلّة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى قصصًا عن إبليس: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾[5]، فإن هذا نصّ في تكريم آدم عليه السلام على إبليس؛ إذ أُمر بالسجود له.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[6]، فالله تعالى خلق آدم عليه السلام بيديه، وخلق الملائكة عليهم السلام بكلمته، وهذا يقوله جميع من يدّعي الإسلام سنّيهم ومبتدعهم، بل عليه أهل الكتاب، وبكلّ حالٍ اتّفق هؤلاء كلّهم على أن لآدم عليه السلام فضيلةً ومزيّةً ليست لغيره؛ إذ خلقه الله سبحانه بيده.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٥٧.

(٢) الصوفية: نسبة إلى لباس الصوف؛ لاشتهار أصحابه به أول الأمر زهدًا وتقشفًا، ثم تطوّرت الصوفية وأصبحت تتضمّن عقائد شركية: كتفضيل الأولياء على جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام، وصرف بعض العبادات لأصحاب القبور، والاعتقاد بسقوط التكاليف الشرعية عمّن بلغ الغاية القصوى من الولاية، ولهم طوائف كثيرة لكلٍّ منها طريقة مبتدعة. انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ١٧٠. فالح، مرجع سابق، ٢٤٨.

(٣) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٣٧-٣٣٨.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٥٠-٣٥٥.

(٥) سورة الإسراء، من الآية: ٦٢.

(٦) سورة ص، من الآية: ٧٥.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، فالخليفة يُفضّل على من ليس بخليفة، وقد طلبت الملائكة عليهم السلام أن يكون الاستخلاف فيهم والخليفة منهم، حيث قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[2]، فلولا أن الخلافة درجة عالية أعلى من درجاتهم لما طلبوها وغبطوا صاحبها.

الدليل الرابع: أن الله تعالى يباهي بعباده الملائكة عليهم السلام إذا ما أدّوا ما أوجبه عليهم وأمرهم به، فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «مَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يُعْتِقَ اللهُ فِيهِ عَبْدًا مِنَ النَّارِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَإِنَّهُ لَيَدْنُو، ثُمَّ يُبَاهِي بِهِمِ الْمَلَائِكَةَ، فَيَقُولُ: مَا أَرَادَ هَؤُلَاءِ؟»[3].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «أَبْشِرُوا هَذَا رَبُّكُمْ قَد فَتَحَ بَابًا مِن أَبْوَابِ السَّمَاءِ، يُبَاهِي بِكُمْ الْمَلَائِكَةَ، يَقُول: انْظُرُوا إِلَى عِبَادِي قَد قَضَوْا فَرِيضَةً، وَهُمْ يَنْتَظِرُونَ أُخْرَى»[4].

والمباهاة لا تكون إلّا بالأفاضل.

الدليل الخامس: أن السلف الصالح رضي الله عنهم كانوا يحدّثون بالأحاديث الشريفة السابقة، والمتضمّنة لفضل صالحي البشر على الملائكة عليهم السلام، وكانت تروى على رؤوس الناس، ولو كان منكرًا لأنكروه، فدلّ على اعتقادهم ذلك[5].

بالإضافة إلى بقية الأدلّة التي استدلّ بها الإيجي[6]، والتي وافق بها مذهب أهل السنة والجماعة.

ولابن القيّم قاعدة عظيمة النفع في باب التفاضل بين الأشياء، إذ يقول:

"فعلى المتكلّم في هذا الباب: أن يعرف أسباب الفضل أولًا، ثم درجاتها ونسبة بعضها إلى بعض والموازنة بينها ثانيًا، ثم نسبتها إلى من قامت به ثالثًا كثرة وقوة، ثم اعتبار تفاوتها بتفاوت محلّها رابعًا، فربّ صفةٍ هي كمال لشخصٍ وليست كمالًا لغيره، بل كمال غيره بسواها، فكمال خالد بن الوليد بشجاعته وحروبه، وكمال ابن عبّاس بفقهه وعلمه، وكمال أبي ذر بزهده وتجرّده عن الدنيا، فهذه أربع

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٣٠.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٣٠.

(٣) صحيح مسلم، ح ١٣٤٨، كتاب الحجّ، باب في فضل الحجّ والعمرة ويوم عرفة، ٢/ ٩٨٢.

(٤) سنن ابن ماجه، ح ٨٠١، كتاب المساجد، باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة، ١/ ٢٦٢. واللفظ له. مسند الإمام أحمد، ح ٦٧٥١، ١١/ ٣٦٤-٣٦٥. وقال محقّقوه: "حديث صحيح". وصحّحه الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ١/ ٢٤٦.

(٥) انظر هذه الأدلّة وغيرها: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٥٨-٣٧٢.

(٦) انظر: ٤٧٥-٤٧٦.

مقامات يضّطر إليها المتكلّم في درجات التفضيل، وتفضيل الأنواع على الأنواع أسهل من تفضيل الأشخاص على الأشخاص، وأبعد من الهوى والغرض"(١).

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الكلام في تفضيل صالحي البشر ليس في هذه الحياة الدنيا فقط، بل لا بدّ من النظر إلى أحوالهم عند الكمال والتمام والاستقرار في الدار الآخرة، ومن لم يلاحظ هذه المسألة وقع في الغلط، حيث قال: "إن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية، والملائكة أفضل باعتبار البداية؛ فإن الملائكة الآن في الرفيق الأعلى، منزّهون عمّا يلابسه بنو آدم، مستغرقون في عبادة الربّ، ولا ريب أن هذه الأحوال الآن أكمل من أحوال البشر، وأمّا يوم القيامة بعد دخول الجنة، فيصير حال صالحي البشر أكمل من حال الملائكة"(٢).

وقال ابن القيّم معقّبًا على كلام شيخه: "وبهذا التفصيل يتبيّن سر التفضيل، وتتّفق أدلّة الفريقين، ويصالح كلّ منهم على حقّه"(٣).

وممّا يجدر التنبيه إليه:

أن المفاضلة بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام جائزة ما لم تكن على وجه التنقّص والحميّة والتعصّب للجنس، وإلّا فلا شكّ في ردّها(٤).

كما أن السّفّاريني نقل عن بعض العلماء:

أن مسألة تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة ليست ممّا يجب اعتقادها أو يضرّ الجهل بها؛ فلو لقي العبد ربّه ﷻ جاهلًا المسألة بالكلّية لم يكن عليه إثم، فما هي ممّا كُلّف الناس بمعرفتها(٥).



---

(١) ابن القيّم، بدائع الفوائد، ٣/ ٦٨٤.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٤٣.
(٣) ابن القيّم، بدائع الفوائد، ٣/ ٦٨٤.
(٤) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٣٩.
(٥) انظر: السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٤٠٩.



المبحث السابع:

عموم الرسالة المحمدية

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

تطرّق الإيجي لعموم رسالة النبي ﷺ وذلك عند مناقشته لشُبه بعض طوائف اليهود حول بعثته عليه الصلاة والسلام، حيث ذهبت العيسوية[1] إلى أن محمدًا ﷺ مبعوث إلى العرب خاصّة، وأن دعوته ليست عامّة إلى جميع الأمم.

واستدلّوا على دعواهم تلك ببعض النصوص من التوراة المحرّفة، والتي تدلّ على دوام شريعة موسى عليه السلام[2].

يقول الإيجي مصوّرًا مذهب العيسوية: "واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصّة قومان:

أحدهما: القادحون في معجزته، كالنصارى ...

وثانيهما: اليهود إلّا العيسوية؛ فإنهم سلّموا بعثته لكن إلى العرب خاصّة لا إلى الخلق كافّة"[3].

(١) العيسوية: فرقة من فِرق يهود أصبهان، وهم أتباع: أبو عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني الذي ادّعى النبوّة واتّبعه كثير من اليهود، وزعموا أن له آياتٍ ومعجزات، وهم يقرّون بنبوّة محمدٍ ﷺ، وبأن كلّ ما جاء به حقّ، ولكنهم يقولون: إنه مبعوث إلى العرب خاصّة. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٩. الشهرستاني، الملل والنّحل، ١/ ٢١٥-٢١٦.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٥٨.

(٣) المرجع السابق.

المطلب الثاني:
دراسة رأي الإيجي

الإيمان بنبوّة محمدٍ ﷺ، وبأن الله تعالى أرسله إلى كافّة الناس بشيرًا ونذيرًا أصل عظيم من أصول الإيمان؛ فلا يتمّ إيمان العبد حتى يؤمن بنبوّته ورسالته عليه الصلاة والسلام.

كما أن الشهادة برسالة محمدٍ ﷺ أحد فرعي ركن الإسلام الأول، فقد صحّ عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ»[١].

يقول أبو عثمان الصابوني: "أصحاب الحديث حفظ الله تعالى أحياءهم ورحم أمواتهم: يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوّة"[٢].

فيجب الإيمان بالنبوّة كما يجب الإيمان بالتوحيد، وأنهما متلازمان؛ لا ينفع الإيمان بتوحيد الله تعالى دون الإيمان بنبوّة محمدٍ ﷺ، كما لا يتحقّق الإيمان بالنبوّة دون الإيمان بالتوحيد.

وقد وضّح هذا التلازم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "وهذا في القرآن في مواضع أُخر يبيّن فيها: أن الرسل كلّهم أمروا بالتوحيد بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهوا عن عبادة شيء من المخلوقات سواه، أو اتّخاذه إلهًا، ويخبر أن أهل السعادة هم أهل التوحيد، وأن المشركين هم أهل الشقاوة، وذكر هذا عن عامّة الرسل، ويبيّن أن الذين لم يؤمنوا بالرسل مشركون، فعُلم أن التوحيد والإيمان بالرسل متلازمان"[٣].

وتقرير عقيدة عموم الرسالة المحمدية مستفيض عند عامة الأمّة، فضلًا عن علمائها وفضلائها وأئمّتها:

قال ابن حزم: "اتّفقوا ... أن محمدًا بن عبد الله القرشي الهاشمي، المبعوث بمكة المهاجر إلى المدينة، رسول الله ﷺ إلى جميع الجنّ والإنس إلى يوم القيامة"[٤].

وقال عِياض اليحصبي: "أخبر النبي ﷺ أنه خاتم النبيين لا نبي بعده، وأخبر عن الله تعالى أنه خاتم النبيين، وأنه أُرسل كافّة للناس، وأجمعت الأمّة على حمل هذا الكلام على ظاهره ..."[٥].

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٨، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ على خَمْسٍ"، ١/ ١٢. صحيح مسلم، ح ١٦، كتاب الإيمان، باب أركان الإسلام ودعائمه، ١/ ٤٥. واللفظ له.

(٢) الصابوني، مرجع سابق، ١٦٠-١٦١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٩.

(٤) علي بن أحمد بن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ١٦٧.

(٥) عِياض اليحصبي، الشفاء، ٢/ ٢٣٨.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولمّا كان محمد ﷺ رسولًا إلى جميع الثقلين، جنّهم وإنسهم عربهم وعجمهم، وهو خاتم الأنبياء لا نبي بعده، كان من نعمة الله على عباده ومن تمام حجّته على خلقه"(١).

كما قرّر ابن قدامة أنه لا يُقبل إسلام أحدٍ حتى يشهد بأن محمدًا ﷺ مبعوث إلى العالمين، فقال: "ومن أقرّ برسالة محمدٍ ﷺ، وأنكر كونه مبعوثًا إلى العالمين، لا يثبُت إسلامه حتى يشهد أن محمدًا رسول الله إلى الخلق أجمعين، أو يتبرّأ مع الشهادتين من كلّ دينٍ يخالف الإسلام"(٢).

وكان إجماع العلماء بناءً على ما جاء في نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية، وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

جاء التصريح في القرآن الكريم بعموم رسالة محمدٍ ﷺ.

وذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول: الإشعار بعموم رسالة محمدٍ ﷺ، وأنه رسول الله تعالى إلى الناس جميعًا، فهو رحمة للعالمين، وهو نذير وبشير لهم، من غير فرق بين أمّةٍ وأمّة، أو بين عربي وأعجمي، ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾(٣)(٤).

يقول الطبري في تفسيرها: "قل يا محمد للناس كلّهم: إني رسول الله إليكم جميعًا، لا إلى بعضكم دون بعض، كما كان من قبلي من الرسل مرسلًا إلى بعض الناس دون بعض، فمن كان منهم أُرسل كذلك، فإن رسالتي ليست إلى بعضكم دون بعض، ولكنها إلى جميعكم"(٥).

ويقول ابن كثير: "يقول تعالى لنبيه ورسوله محمد ﷺ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وهذا خطاب للأحمر والأسود والعربي والعجمي، ﴿إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ أي: جميعكم، وهذا من شرفه وعظمه ﷺ أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى الناس كافّة"(٦).

٢- قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾(٧).

٣- قوله جلّ شأنه: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾(٨).

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٥/ ٤٠٥.

(٢) عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ)، ٩/ ٢٨.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ١٥٨.

(٤) انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، ١/ ٣٣٦.

(٥) الطبري، جامع البيان، ٩/ ٨٦.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٥٥.

(٧) سورة سبأ، من الآية: ٢٨.

(٨) سورة النساء، من الآية: ٧٩.

ومثل هذه الآيات الكريمة كثير في كتاب الله تعالى، وفيها دلالة واضحة على أن دعوة الإسلام غير مختصّة بالعرب ولا بأمّةٍ معيّنة، بل هي عامّة لكلّ مكلّفٍ من الجنّ والإنس، وهذه إحدى الخصائص التي انفرد بها النبي ﷺ عن بقية الأنبياء عليهم السلام السابقين عليه.

الوجه الثاني: أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تخاطب الناس عمومًا، وتطالبهم بأداء ما شرعه الله تعالى عليهم، أو بامتثال توجيهاتٍ معيّنة، وهي لا تختصّ بأمّةٍ دون أمّة، ولا بجنسٍ دون جنس، ولا بقومٍ دون قوم، ومن ذلك:

١ – قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١].

٢ – قوله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[٢].

٣– قول ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[٣].

فالمخاطب بهذه الآيات الكريمة كافّة الناس دون تحديدٍ أو تخصيص، وهذا يقطع تمامًا الدعوة القائلة بأن رسالة محمدٍ ﷺ خاصّة بقومٍ بعينهم؛ فقد ورد الخطاب في القرآن الكريم عامًّا لجميع أجناس البشر.

الوجه الثالث: إشارة آيات القرآن الكريم إلى أنه جاء هدايةً للناس جميعًا، ومن ذلك:

١ – قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[٤].

٢ – قوله ﷻ: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٥].

وهذه الآيات الكريمة صريحة في أن القرآن الكريم ليس فيه خصوصية الهداية لقومٍ مخصوصين، أو أنه يحمل دعوةً معيّنةً لأمّةٍ بعينها[٦].

ب) دلالة السنة النبوية:

الأحاديث الشريفة التي تشير إلى عموم الرسالة كثيرة جدًّا، قد بلغت في جملتها حدّ التواتر، بحيث لا يتبقّى أدنى شكّ أو تردّد في كون محمدٍ ﷺ بُعث إلى الناس كافّة، وأن ذلك من جملة ما اختُصّ به ﷺ على سائر الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(٢) سورة النساء، من الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٦٨.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ١٨٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، ١/ ٣٣٦-٣٣٩.

وهذه بعض منها:

١- عن جابر بن عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الارْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِن أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لاحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِي يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النّاسِ عَامَّةً»[١].

٢- عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «فُضِّلْتُ عَلَى الانْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِيَ الارْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ»[٢].

وهذه الأحاديث الشريفة تشير إلى عموم رسالة محمدٍ ﷺ للناس كافّة، من غير استثناء لجنسٍ معيّن أو فئةٍ بعينها، أو تقييد بزمنٍ دون زمن، ممّا يؤكّد حقيقة عموم رسالته عليه الصلاة والسلام إلى الناس كلّهم إلى قيام الساعة.

وقد قسّم شيخ الإسلام ابن تيمية الأدلّة على عمومية رسالة محمدٍ ﷺ، وشمولها للجنّ والإنس إلى أنواع:

النوع الأول: دعوته ﷺ اليهود والنصارى للإسلام بالمدينة.

النوع الثاني: إرساله ﷺ الكتب والرسل إلى ملوك النصارى، وغيرهم من الحكّام.

النوع الثالث: جهاده ﷺ الكفّار من النصارى وغيرهم، وأمره بقتالهم.

النوع الرابع: تصريحه ﷺ بإرساله إلى الناس عامّة.

النوع الخامس: دعوة القرآن الكريم لأهل الكتاب بالإيمان بمحمدٍ ﷺ، مع التصريح بأن رسالته عليه الصلاة والسلام للناس كافّة.

كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية الأدلّة على كلّ نوعٍ بحسب تقسيمه السابق[٣].

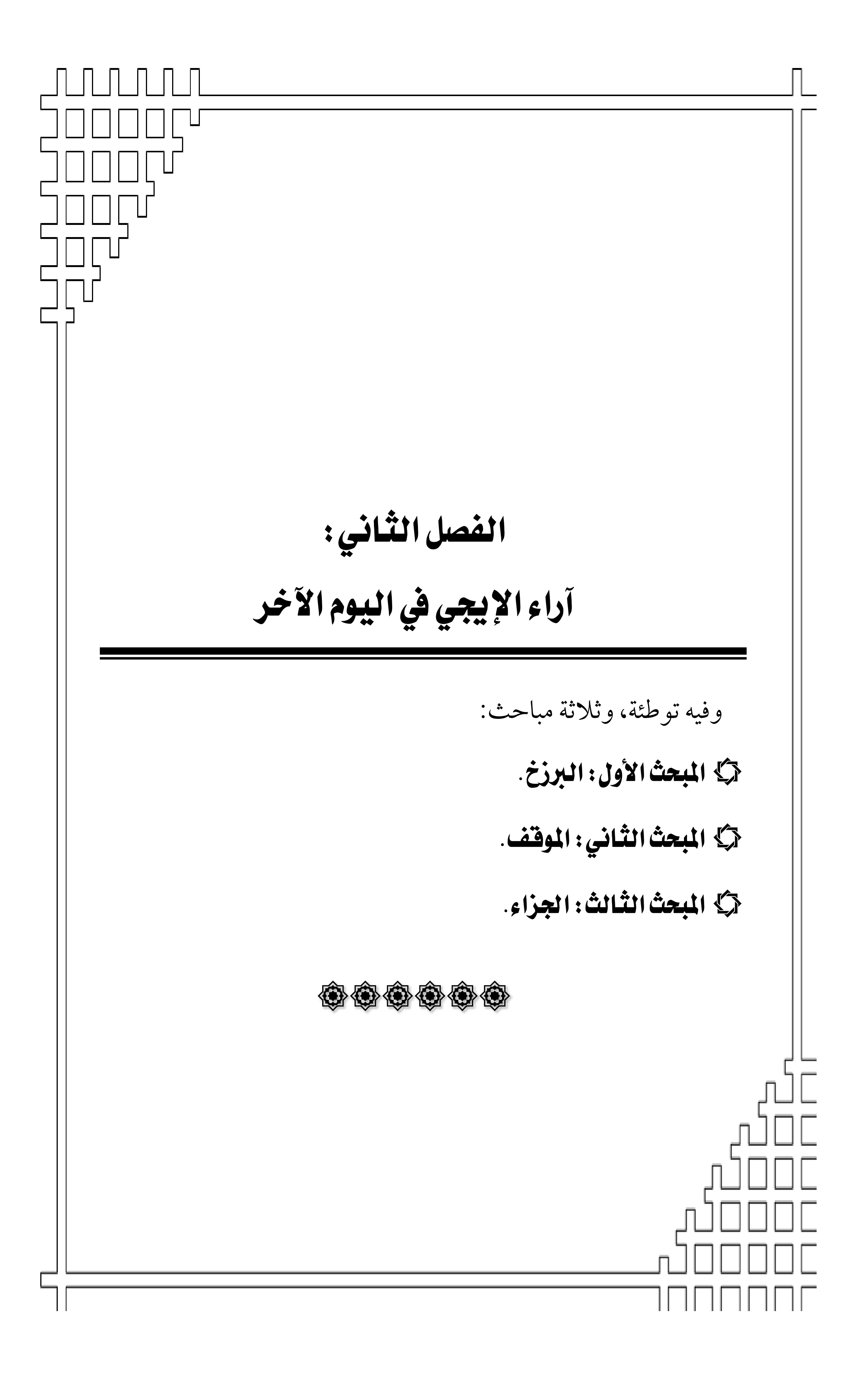
وما ذهب إليه الإيجي من عدم الالتفات لما أثارته العيسوية من أن محمدًا ﷺ أُرسل إلى العرب فقط؛ لأنهم سلّموا بصحّة نبوّته بالأدلّة القاطعة والمعجزات الباهرة، فوجب عليهم أن يعترفوا بأنه مبعوث إلى الناس كافّة، عربهم وعجمهم، وأسودهم وأحمرهم، هو الحقّ الموافق لمذهب أهل السنة والجماعة.

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٢٨، كتاب التيمم، ١/ ١٢٨. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٥٢١، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١/ ٣٧٠.

(٢) صحيح مسلم، ح ٥٢٣، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١/ ٣٧١.

(٣) انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، ١/ ٣٣٥-٣٣٩.



الفصل الثاني:

آراء الإيجي في اليوم الآخر

وفيه توطئة، وثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: البرزخ.**
- **المبحث الثاني: الموقف.**
- **المبحث الثالث: الجزاء.**

۞۞۞۞۞۞

توطئة

وتتضمّن التعريف باليوم الآخر، وأهمّية الإيمان به.

أولًا: التعريف باليوم الآخر:

اليوم الآخر في اللغة:

اليوم: معروف، ومقداره من طلوع الشمس إلى غروبها، وهو واحد الأيام.

يقول ابن فارس: "الياء والواو والميم كلمة واحدة، هي اليوم: الواحد من الأيام"(١).

والآخر: نقيض المتقدّم.

يقول ابن فارس: "الهمزة والخاء والراء أصل واحد، إليه ترجع فروعه، وهو خلاف التقدّم"(٢).

اليوم الآخر في الشرع:

هو يوم القيامة، ويدخل فيه كلّ ما كان مقدّمةً له كأشراط الساعة.

ويتضمّن البعث والحشر، والحساب والميزان والصراط، والشفاعة والجنة والنار(٣).

وسُمّي اليوم الآخر بذلك: "لأنه آخر أيام الدنيا، أو آخر الأزمنة المحدودة"(٤).

وقد ورد ذكر اليوم الآخر في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾(٥).

كما يُطلق على اليوم الآخر أسماء أخرى ذكرها أهل العلم، وأوردوا أدلّتها، وبيّنوا معانيها في كتبهم، ومن أشهرها:

١- يوم القيامة؛ لقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۗ﴾(٦).

٢- يوم الحسرة؛ لقوله ﷻ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(٧).

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [يوم]، ٦/ ١٥٩.

(٢) المرجع السابق، [أخر]، ١/ ٧٠.

(٣) انظر: المروزي، مرجع سابق، ١/ ٣٩٣-٣٩٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٥-١٤٨. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ١١٨.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ١١٨.

(٥) سورة البقرة، من الآية: ١٧٧.

(٦) سورة النساء، من الآية: ٨٧.

(٧) سورة مريم، الآية: ٣٩.

٣- يوم التناد؛ لقوله ﷻ: ﴿وَيَٰقَوۡمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ﴾[(١)].

٤- يوم الجمع؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَتُنذِرَ يَوۡمَ ٱلۡجَمۡعِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ﴾[(٢)].

٥- يوم الفصل؛ لقوله سبحانه: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾[(٣)].

٦- يوم الخروج؛ لقوله ﷻ: ﴿يَوۡمَ يَسۡمَعُونَ ٱلصَّيۡحَةَ بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُرُوجِ﴾[(٤)].

٧- الساعة؛ لقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞۖ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ﴾[(٥)].

٨- الواقعة، لقوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ﴾[(٦)].

٩- الطامّة الكبرى؛ لقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلۡكُبۡرَىٰ﴾[(٧)].

١٠- الغاشية؛ لقوله ﷻ: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلۡغَٰشِيَةِ﴾[(٨)].

وغيرها من الأسماء[(٩)].

ثانيًا: أهمّية الإيمان باليوم الآخر:

للإيمان باليوم الآخر أهمّية عظمى، وممّا يدلّ على ذلك ما يأتي:

١- أنه عقيدة من عقائد الإسلام الأساسية، وأصل عظيم من أصول الإيمان الستة؛ إذ لا يصحّ إيمان أحد إلّا بالإيمان به.

٢- أنه يُعدّ من الأمور الغيبية التي تفصل بين التصديق والتكذيب.

٣- كثرة وروده في نصوص الشرع.

---

(١) سورة غافر، الآية: ٣٢.

(٢) سورة الشورى، من الآية: ٧.

(٣) سورة الصافات، الآية: ٢١.

(٤) سورة ق، الآية: ٤٢.

(٥) سورة الحجر، من الآية: ٨٥.

(٦) سورة الواقعة، الآية: ١.

(٧) سورة النازعات، الآية: ٣٤.

(٨) سورة الغاشية، الآية: ١.

(٩) انظر هذه الأسماء وغيرها: محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٤/٥١٦-٥١٧. عبد الحقّ بن عبد الرحمن الإشبيلي، العاقبة في ذكر الموت، تحقيق: خضر بن محمد خضر، ط١ (الكويت: مكتبة دار الأقصى، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م)، ٢٥٠-٢٥١. محمد بن أحمد القرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد إبراهيم، ط١ (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٥هـ)، ٢/٥٤٣-٥٤٤.

٤- كثرة ارتباطه بالإيمان بالله تعالى، فهذا المجازي وذلك هو الجزاء، كما في قول الله تعالى في بيان حال المنتفع بأوامره سبحانه ونواهيه: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ﴾(١)، وقوله جلّ شأنه: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾(٢).

وما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»(٣).

٥- كثرة ارتباطه بالعمل الصالح، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾(٤)، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۖ وَهُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ﴾(٥).

٦- كثرة الثناء على المؤمنين به، والذمّ للكافرين به، كما في قوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾(٦)، وقوله سبحانه في وصف الكافرين: ﴿وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ﴾(٧).

٧- كثرة أسمائه، والسرّ في ذلك عظم أمره وكثرة هوله(٨)، يقول القرطبي: "وكلّ ما عظُم شأنه تعدّدت صفاته، وكثُرت أسماؤه، وهذا جميع كلام العرب، ألا ترى أن السيف لمّا عظُم عندهم موضعه، وتأكّد نفعه لديهم وموقعه، جمعوا له خمسمئة اسم، وله نظائر.

فالقيامة لمّا عظُم أمرها، وكثُرت أهوالها، سمّاها الله تعالى في كتابه بأسماءٍ عديدة، ووصفها بأوصافٍ كثيرة"(٩).

ونتيجةً لأهمّية اليوم الآخر فقد كثُرت المؤلّفات التي تحدّثت عنه؛ حيث أفرد العلماء مصنّفاتٍ خاصّةً به وبذكر تفاصيله(١٠).

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٣٢.

(٢) سورة النمل، من الآية: ٣.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٥٦٧٢، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، ٥/ ٢٢٤٠. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٤٧، كتاب الإيمان، باب الحثّ على إكرام الجار، ١/ ٦٨.

(٤) سورة التوبة، من الآية: ١٨.

(٥) سورة الأنعام، من الآية: ٩٢.

(٦) سورة البقرة، من الآية: ٤.

(٧) سورة هود، من الآية: ١٩.

(٨) انظر: غالب بن علي العواجي، الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار، ط٢ (جدّة: الشركة العصرية العربية المحدودة، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م)، ١/ ٧٣-٧٥. محمد بن إبراهيم الحمد، الإيمان باليوم الآخر، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٥-٦. يوسف بن عبد الله الوابل، أشراط الساعة، ط٤ (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٢٧.

(٩) القرطبي، التذكرة، ٢/ ٥٤٤.

(١٠) انظر -على سبيل المثال-: القرطبي، التذكرة. إسماعيل بن عمر بن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق: عبيد الشافعي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م). عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، البدور السافرة في أمور الآخرة، ط١ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١١هـ).

المبحث الأول:

البرزخ

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: القبر.
- المطلب الثاني: البعث.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

القبر

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

تناول الإيجي بعض الموضوعات المتعلّقة بالقبر: من إحياء الموتى، وفتنة سؤال الملَكين منكرٍ ونكير، واستحقاق الكافر والفاسق للعذاب، وذكر أنها حقّ عند الأشاعرة، وممّا هو متّفق عليه بين سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف وبعده[1].

وقد استدلّ على إثبات عذاب القبر من وجهين:

"الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[2].

عطف عذاب القيامة عليه، فعُلم أنه غيره، وليس غير عذاب القبر اتّفاقًا، فهو هو ...

الثاني: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾[3].

وما هو إلّا الإماتة، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه، ثم الإحياء للحشر، ومن قال: بالإحياء فيه، قال: بالمسألة والعذاب"[4].

كما ذكر الإيجي أن الأحاديث الشريفة الدالّة على عذاب القبر أكثر من أن تُحصى[5].

ويلاحظ أن الإيجي لم يُفصّل في هذه المسائل، ولعلّ السبب في ذلك: أنه يرى أن لا مجال للعقل فيها، بل الطريق إليها لا يكون إلّا من جهة السمع.

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

إن ما ذكره الإيجي من إثبات إحياء الموتى في قبورهم، وسؤال منكرٍ ونكير لهم، ووقوع العذاب على مستحقّيه، والاستدلال على ذلك من جهة السمع، موافق لمعتقد أهل السنة والجماعة في مسألة القبر.

وقد استدلّ أهل السنة والجماعة على معتقدهم في القبر وما يتعلّق به بنصوص الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٢.

(٢) سورة غافر، الآية: ٤٦.

(٣) سورة غافر، من الآية: ١١.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٨٢.

(٥) انظر: المرجع السابق.

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى حكايةً عن حال آل فرعون في البرزخ[١]: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[٢].

قال ابن كثير عند تفسيرها: "وهذه الآية أصل كبير في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور"[٣].

وهي الآية التي استدلّ بها الإيجي.

٢- قوله سبحانه: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٤].

قال مجاهد في هذه الآية: "الأدنى في القبور، وعذاب الدنيا"[٥].

٣- قوله ﷻ: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[٦].

وهذه الآية نزلت في عذاب القبر كما سيأتي بيانه، كما يُستدّل بها على سؤال الملَكين.

٤- قوله ﷻ: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟[٧] عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[٨].

قال قتادة[٩] في المراد بقوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾: "عذاب الدنيا وعذاب القبر"[١٠].

---

(١) البرزخ: الحاجز والحدّ بين الشيئين، وقيل: أصله: برزه؛ فعُرِّب، وهو ما بين الموت إلى القيامة. انظر: مجاهد، مرجع سابق، ٢/ ٤٣٤. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [برزخ]، ٤٣. المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، ١٢٤.

(٢) سورة غافر، الآية: ٤٦.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٨٢.

(٤) سورة السجدة، الآية: ٢١.

(٥) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٢١/ ١١٠.

(٦) سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

(٧) مَرَدُوا: أي: عتوا، ومرنوا عليه وجرؤوا. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٤١٧. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [مرد]، ٤٦٦.

(٨) سورة التوبة، الآية: ١٠١.

(٩) هو: قتادة بن دِعامة بن عكابة السدوسي، أبو الخطّاب، أحد الأعلام من التابعين، ومن علماء الناس بالقرآن الكريم والفقه، كان ثقةً مأمونًا حجّةً في الحديث، روى له الجماعة، توفي سنة ١١٧هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٥/ ٣٢١-٣٢٢. المزّي، مرجع سابق، ٢٣/ ٤٩٨-٥١٧.

(١٠) أخرجه الطبري، جامع البيان، ١١/ ١١. واللفظ له. ابن أبي حاتم، مرجع سابق، رقم ١٠٣٠٤، ٦/ ١٨٧٠.

ب) دلالة السنة النبوية:

الأحاديث الشريفة في إثبات عذاب القبر وما يتعلّق به من قبيل المتواتر، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأمّا أحاديث عذاب القبر، ومسألة منكرٍ ونكير، فكثيرة متواترة عن النبي ﷺ"(١).

ومنها ما يأتي:

١- ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾(٢) نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ، فَيُقَالُ لَهُ: مَن رَبُّكَ؟ فَيَقُول: رَبِّيَ اللهُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٌ ﷺ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷻ: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ﴾»(٣).

٢- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوُلِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتّى إِنّه لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ، فَيَقُولَانِ لَه: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ؟ ... وَأَمَّا الْكَافِرُ أو الْمُنَافِقُ فَيَقُول: لَا أَدْرِي، كُنتُ أَقُولُ مَا يَقُول النّاس، فَيُقَالُ: لَا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ من حَدِيدٍ ضَرْبَةً بين أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَن يَلِيهِ إِلّا الثَّقَلَيْنِ»(٤).

قال ابن حجر العسقلاني عند شرحه لهذا الحديث وغيره: "وفي أحاديث الباب من الفوائد: إثبات عذاب القبر، وأنه واقع على الكفّار"(٥).

٣- عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ لمّا ذكر العبد الكافر قال: «فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ، وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ، فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولانِ لَه: مَن رَبُّكَ؟ فَيَقُول: هَاهْ هَاهْ لا أَدْرِي، فَيَقُولانِ لَهُ: مَا دِينُكَ؟ فَيَقُول: هَاهْ هَاهْ لا أَدْرِي، فَيَقُولانِ لَهُ: مَا هَذا الرَّجُلُ الذي بُعِثَ فِيكُمْ؟ فَيَقُول: هَاهْ هَاهْ لا أَدْرِي، فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: أن كَذَبَ فَافرِشُوا له مِنَ النَّارِ، وَافْتَحُوا لَه بَابًا إِلَى النَّارِ، فَيَأْتِيهِ مِن حَرِّهَا وَسَمُومِهَا، وَيُضَيَّقُ عَلَيهِ قَبْرُهُ حَتّى تَخْتَلِفَ فِيهِ أَضْلاعُهُ، وَيَأْتِيهِ رَجُلٌ قَبِيحُ الْوَجْهِ، قَبِيحُ الثِّيَابِ، مُنْتِنُ الرِّيحِ، فَيَقُول: أَبْشِرْ بِالّذِي يَسُوؤكَ، هَذَا يَوْمُكَ الّذِي كُنْتَ تُوعَدُ، فَيَقُول: مَن أَنت؟ فَوَجْهُكَ الْوَجْهُ يَجِيء بِالشَّرِّ، فَيَقُول: أَنَا عَمَلُكَ الْخَبِيثُ، فَيَقُول: رَبِّ لا تُقِمِ السَّاعَةَ»(٦).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٢٨٥. وانظر: ابن القيّم، الروح، ٥٢. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٥٠.

(٢) سورة إبراهيم، من الآية: ٢٧.

(٣) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٣٠٣، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ١/ ٤٦١. صحيح مسلم، ح ٢٨٧١، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميّت من الجنة أو النار، ٤/ ٢٢٠١. واللفظ له.

(٤) صحيح البخاري، ح ١٢٧٣، كتاب الجنائز، باب الميّت يسمع خفق النعال، ١/ ٤٤٨.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٢٤٠.

(٦) سنن أبي داود، ح ٤٧٥٣، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر، ٤/ ٢٣٩. مسند الإمام أحمد، ح ١٨٥٣٤، ٣٠/ ٤٩٩-٥٠٣. واللفظ له. وقال محقّقوه: "إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح". وصحّحه الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/ ١٦٦.

وفي هذا الحديث إثبات عودة الروح إلى الميّت في قبره وقت السؤال.

٤- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قُبِرَ المَيِّتُ أَو قَالَ: أَحَدكُم، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لأحَدِهِمَا: المُنْكَرُ، وَالْآخَرُ النَّكِيرُ»(١).

وهنا جاء التنصيص بتسمية الملَكين: بمنكرٍ ونكير.

إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة الواردة في هذا الباب.

ج) دلالة الإجماع:

نقل الإجماع على إثبات مسألة القبر غير واحدٍ من أهل العلم، منهم:

أبو الحسن الأشعري الذي عدّد ما أجمع عليه السلف الصالح ﷺ من الأصول بقوله: "وأجمعوا على أن عذاب القبر حقّ، وأن الناس يُفتنون في قبورهم بعد أن يحيوا فيها ويُسألون، فيثبّت الله من أحبّ تثبيته"(٢).

وقال أبو بكر الإسماعيلي(٣) حاكيًا مذهب أهل الحديث: "ويقولون: إن عذاب القبر حقّ، يعذّب الله من استحقّه إن شاء، وإن شاء عفا عنه"(٤).

ومن أقوال أهل السنة والجماعة في معتقدهم في القبر وما يتعلّق به:

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "وعذاب القبر حقّ، يُسأل العبد عن دينه وعن ربّه، وعن الجنة، وعن النار، ومنكر ونكير حقّ، وهما فتّانا القبر. نسأل الله الثبات"(٥).

وقال الطّحاوي: "ونؤمن ... بعذاب القبر لمن كان له أهلًا، وسؤال منكرٍ ونكيرٍ في قبره عن ربّه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضوان الله عليهم.

والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران(٦)"(٧).

---

(١) سنن الترمذي، ح ١٠٧١، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ٣/ ٣٨٣. وقال: "حديث حسن غريب". وحسّنه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ١/ ٥٤٤.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٧٩.

(٣) هو: أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني، أبو بكر، فقيه شافعي، رحل وسمع الكثير وصنّف، وجمع ما بين رئاسة الدين والدنيا، وكان مُقدّمًا في جميع المجالس، وله صيت حسن، من تصانيفه: (اعتقاد أئمّة الحديث)، و(المستخرج على الصحيحين)، توفي سنة ٣٧١هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٦/ ٤٨٩-٤٩٣. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ١٣٦-١٣٧.

(٤) أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، اعتقاد أئمّة الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، ط١ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٢هـ)، ٦٩.

(٥) أخرجه ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، رقم ٩، ١/ ٢٧.

(٦) يظنّ بعض الناس أن هذا حديث، والأصل أنه قول لبعض أئمّة أهل السنة والجماعة كما تقدّم.

(٧) الطّحاوي، مرجع سابق، ٢٥.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكلّ ما أخبر به النبي ﷺ ممّا يكون بعد الموت، فيؤمنون بفتنة القبر، وبعذاب القبر وبنعيمه"[(١)].

وقد نصّ بعض أهل العلم على أن أسباب عذاب القبر تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أسباب مجملة:

وهو ما كان شركًا بالله تعالى، وإضاعةً لأوامره، وارتكابًا لمعاصيه.

القسم الثاني: أسباب مفصّلة:

وهو ما جاء الخبر به عن الله تعالى، أو عن رسوله ﷺ مفصّلًا في نصوصٍ كثيرة بذكر أعمالٍ مخصوصة: كحديث عدم الاستبراء من البول، والمشي بين الناس بالنميمة[(٢)(٣)].

وقد أشار ابن رجب[(٤)] إلى لطيفةٍ في مناسبة الجمع بين هاتين الخصلتين، وهي: "أن القبر أول منازل الآخرة، وفيه أنموذج ما يقع في يوم القيامة من العقاب والثواب.

والمعاصي التي يُعاقب عليها يوم القيامة نوعان: حقّ لله، وحقّ لعباده، وأول ما يُقضى فيه يوم القيامة من حقوق الله الصلاة، ومن حقوق العباد الدماء.

وأمّا البرزخ فيُقضى فيه في مقدّمات هذين الحقّين ووسائلهما، فمقدّمة الصلاة الطهارة من الحدث والخبث، ومقدّمة الدماء النميمة والوقيعة في الأعراض، وهما أيسر أنواع الأذى، فيبدأ في البرزخ بالمحاسبة والعقاب عليهما"[(٥)].

ومع موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في هذا الباب، إلّا أن التفسير الذي ذكره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾[(٦)]، وهو القول: بحصول "الإماتة، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه، ثم

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٥.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٣١٢، من حديث عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما، كتاب الجنائز، باب عذاب القبر من الغيبة والبول، ١/ ٤٦٤. صحيح مسلم، ح ٢٩٢، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، ١/ ٢٤٠.

(٣) انظر: ابن القيّم، الروح، ٧٧. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٧-١٨.

(٤) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، مهر في فنون الحديث: أسماءً، ورجالًا، وعِللًا، وطرقًا، واطّلاعًا على معانيه، وكان صاحب عبادة وتهجد، من مؤلّفاته: (فتح الباري)، و(كلمة الإخلاص)، توفي سنة ٧٩٥هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر، ٣/ ١٧٥-١٧٦. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ذيل طبقات الحفّاظ، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ت [بدون])، ٣٦٧-٣٦٨.

(٥) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، تحقيق: خالد بن عبد اللطيف العلمي، ط٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م)، ٨٩.

(٦) سورة غافر، من الآية: ١١.

الإحياء للحشر"[1] تفسير ضعيف؛ لأنه يلزم منه القول: بثلاث إماتات وإحياءات[2]، وهو خلاف ظاهر الآية.

والصواب الذي لا شكّ فيه ولا مرية، أنهما إماتتان وإحياءتان، كما جاء في تفسير الآية عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أنه قال: "كنتم ترابًا قبل أن يخلقكم فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم فهذه إحياءة، ثم يُميتكم فتُرجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى، ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه إحياءة، فهما ميتتان وحياتان"[3].

وهذا التفسير هو ما رجّحه الطبري، وبيّن أن علّة اختياره فساد ما يُخالفه[4].

ولكن ذلك لا يعني بحالٍ من الأحوال عدم إحياء الموتى في قبورهم؛ لأن إعادة الحياة في القبر للمسألة لا تحصل بها الحياة المعهودة التي تقوم فيها الروح بالبدن، ويُحتاج معها إلى الطعام ونحوه، وإنما يحصل بها للبدن حياة أخرى تقوم على فتنة السؤال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "عود الروح إلى بدن الميّت في القبر، ليس مثل عودها إليه في هذه الحياة الدنيا، وإن كان ذاك قد يكون أكمل من بعض الوجوه"[5].

ويقول ابن القيّم: "من ظنّ أن الميت يحيا في قبره فخطأ؛ فهذا فيه إجمال، إن أراد به: الحياة المعهودة في الدنيا التي تقوم فيها الروح بالبدن، وتدبّره وتصرّفه، وتحتاج معها إلى الطعام والشراب واللباس، فهذا خطأ... والحسّ والعقل يكذّبه كما يكذّبه النصّ.

وإن أراد به: حياةً أخرى غير هذه الحياة، بل تُعاد إليه إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا؛ ليُسأل ويُمتحن في قبره، فهذا حقّ ونفيه خطأ"[6].

فحياة القبور وما فيها تختلف عن حياتي الدنيا والآخرة، فهي حياة برزخية لا طاقة للعقل في إدراكها، ولا يمكنه أن يصل إلى كيفيتها، وإنما يتوقّف الإيمان بها على ما جاء في النصوص الشرعية.



---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٨٢.
(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٧٤.
(٣) أخرجه الطبري، جامع البيان، ١/ ١٨٦-١٨٧. ابن أبي حاتم، مرجع سابق، رقم ٣٠١، ١/ ٧٣.
(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، ١/ ١٨٩.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٢٧٤.
(٦) ابن القيّم، الروح، ٤٣. وانظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٢٤٠-٢٤١.

المطلب الثاني:

البعث

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

بيّن الإيجي أن إعادة المعدوم جائزة عند الأشاعرة[(١)].

واستدلّ على جواز الإعادة من العدم بدليلين:

الدليل الأول: "أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه"[(٢)].

الدليل الثاني: "الإعادة أهون من الابتداء، وله المثل الأعلى؛ لأنه استفاد بالوجود الأول ملَكة الاتّصاف بالوجود"[(٣)].

واعتُرض على الدليل الأول: بأنه لا يلزم من امتناع الوجود الثاني للذات أو اللازم امتناع الوجود الأول، بل يجوز أن يمتنع الوجود الثاني للذات أو اللازم، ولا يمتنع الوجود الأول.

وسند هذا المنع: أن الوجود الثاني أخصّ من مطلق الوجود؛ لأنه وجود بعد عدمٍ طارئ، وهو مغاير للوجود الأول؛ إذ هو وجود بعد عدمٍ سابق.

والقاعدة تقول: لا يلزم من إمكان الأعمّ إمكان الأخصّ، ولا من امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ[(٤)].

وأجاب الإيجي عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الاول: "الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداءً وإعادة، وكذلك الوجود، فإذًا يتلازمان إمكانًا ووجوبًا وامتناعًا"[(٥)].

الجواب الثاني: "لو جوّزنا كون الشيء ممكنًا في زمانٍ ممتنعًا في زمانٍ آخر، مُعلّلًا بأن الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقًا، ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة، لجاز الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب"[(٦)].

وقد ضعّف الفناري جوابي الإيجي السابقَين[(٧)].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٧١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: الفناري، مرجع سابق، ٨/ ٣١٧.

وأمّا بالنسبة إلى الإعادة بعد التفرّق، فقد ذكر الإيجي أن أهل المِلل أجمعوا على جواز حشر الأجساد ووقوعه، ويقصد بالحشر هنا: الإعادة(١).

ودليل الجواز:

"أن جمع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مرّ، والله عالم بتلك الأجزاء، قادر على جمعها وتأليفها لما بيّنا من عموم علمه وقدرته، وصّحة القبول والفعل توجب الصّحة قطعًا"(٢).

وأمّا دليل الوقوع:

"أن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تُحصى، بعباراتٍ لا تقبل التأويل، حتى صار معلومًا بالضرورة كونه من الدين، وكلّ ما أخبر به الصادق فهو حقّ"(٣).

وبعد أن ذكر الإيجي قولَي الأشاعرة في الإعادة، هل هي عن عدمٍ أو تفريق؟ ودلّل على كلٍّ منهما، لم يجزم برأي قاطع في الإعادة، بل توقّف دون تعيين أحد القولين في المسألة، حيث قال: "هل يُعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرّقها ويعيد فيها التأليف؟ الحقّ: أنه لم يثبُت ذلك، ولا جزم فيه نفيًا ولا إثباتًا؛ لعدم الدليل.

وما يُحتجّ به من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾(٤) ضعيف؛ فإن التفريق هلاك، فإن هلاك كلّ شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتمّ منافعها، والتفريق كذلك"(٥).

المسألة الثانية: نقد رأي الإيجي:

إن من الضروري قبل القيام بنقد رأي الإيجي التعريف بالبعث في اللغة والشرع.

البعث في اللغة: يُطلق البعث في اللغة على عدّة معانٍ، منها:

المعنى الأول: الإرسال، يقال: فلانًا بعثته أو ابتعثته، أي: أرسلته، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُواْ بِهَاۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾(٦)(٧).

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٧٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ٣٧٢-٣٧٣.

(٤) سورة القصص، من الآية: ٨٨.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٧٣-٣٧٤.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٠٣.

(٧) انظر: الأزهري، مرجع سابق، [بعث]، ٢/ ٢٠١.

المعنى الثاني: الإثارة، وهو أصل البعث، ومنه قيل للناقة: بعثتها إذا أثرتها، وكانت قبل باركة.

قال الرّاغب الأصفهاني: "أصل البعث: إثارة الشيء وتوجيهه"(١).

ويقول الفيروز أبادي: "بعثه كمنعه: أرسله كابتعثه فانبعث، والناقة: أثارها"(٢).

المعنى الثالث: الإحياء من الله تعالى للموتى، ومنه قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٣)، أي: أحييناكم(٤).

البعث في الشرع:

هو إحياء الله تعالى للموتى، وإخراجهم من قبورهم للحساب والجزاء.

قال ابن كثير: "وهو المعاد وقيام الأرواح والأجساد يوم القيامة"(٥).

ومن الألفاظ التي تُطلق ويراد بها البعث: المعاد والنشور.

والبعث ثابت بالأدلّة النقلية والعقلية، بأوجهٍ متعدّدةٍ وطرقٍ متنوّعة، تُوجب القطع به والإيمان بحصوله.

ولهذا أجمع أهل المِلل عن آخرهم على جوازه ووقوعه:

قال أبو زُرعة(٦) وأبو حاتم(٧) الرازيّان: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم ... والبعث من بعد الموت حقّ"(٨).

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على ... أن الأجساد التي أطاعت وعصت هي التي تُبعث يوم القيامة"(٩).

---

(١) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [بعث]، ٥٢.

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٢١١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٥٦.

(٤) انظر: الزبيدي، مرجع سابق، [بعث]، ٥/ ١٦٩.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٢٠٧.

(٦) هو: عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي، أبو زُرعة، مولى عيّاش بن مطرف، أحد الأئمّة المشهورين، والأعلام المذكورين، والجوّالين المُكثرين، والحفّاظ المتقنين، توفي سنة ٢٦٤هـ. انظر: المزّي، مرجع سابق، ١٩/ ٨٩-١٠٤. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٢/ ٥٥٧-٥٥٨.

(٧) هو: محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، أبو حاتم، مولى تميم بن حنظلة، محدّث حافظ ثقة، من الأثبات المشهورين بالعلم المذكورين بالفضل، توفي سنة ٢٧٧هـ. انظر: المزّي، مرجع سابق، ٢٤/ ٣٨١-٣٩١. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٢/ ٥٦٧-٥٧٠.

(٨) نقلًا عن: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٦-١٧٧.

(٩) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٧٩، ٢٨٢.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "معاد الأبدان متّفق عليه عند المسلمين واليهود والنصارى"(١).

وفيما يأتي بيان الأدلّة:

أ) الأدلّة النقلية:

لّما كان البعث أمرًا غيبيًا، كان لا بدّ من الاستدلال عليه بنصٍّ نقلي من الكتاب العزيز أو السنة النبوية.

وقد وردت آيات كثيرة في كتاب الله تعالى تدلّ على أن البعث حقّ لا ريب فيه، وأن كلّ نفسٍ محاسبة بما كسبت؛ إتمامًا لعدل الله سبحانه، وإثباتًا لحكمته في خلقه.

ويمكن تقسيم ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات الكريمة المُثبتة للبعث إلى قسمين:

القسم الأول: إثبات المعاد والبعث، والتأكيد على ذلك:

والآيات الكريمة التي دلّت على ذلك كثيرة جدًّا، منها:

١- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾(٢).

٢- قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾(٣).

٣- قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾(٤).

القسم الثاني: الردّ على المنكرين والجاحدين للبعث، والتأكيد على أن البعث حقّ وأنه واقع لا محالة:

ومن الآيات الكريمة التي دلّت على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ۚ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٥).

٢- قوله سبحانه: ﴿وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ۝ قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾(٦).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٢٨٤.

(٢) سورة الحجّ، الآيات: ٦-٧.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات: ١٥-١٦.

(٤) سورة الانفطار، الآيات: ٤-٥.

(٥) سورة النحل، الآية: ٣٨.

(٦) سورة الواقعة، الآيات: ٤٧-٥٠.

٣- قوله ﷻ: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾(١).

ب) الأدلّة العقلية:

لقد جاء في كتاب الله تعالى أدلّة عقلية متعدّدة الجوانب، تخاطب العقول، وتستثير النفوس، حتى تُسلّم بالإقرار والإيمان بما تُدعى إليه.

وأساس ذلك أن البعث أمر غيبي، ولكنه ليس مستحيلًا عقلًا، بل هو ممكن في حكم العقل، ولكن لا بدّ مع ذلك من إثبات إمكانه في الخارج؛ وذلك أن غاية ما يدلّ عليه الإمكان العقلي هو مجرّد عدم العلم بامتناعه، فيكون الدليل عليه هو عدم استحالته، ولكن لا يلزم من عدم استحالته أن يكون متحقّقًا في الخارج، بل قد يكون ممكنًا في العقل غير متحقّقٍ في الخارج.

أمّا الإمكان الخارجي: فإنه يستلزم الإمكان العقلي ولا محالة؛ فإن الإمكان الخارجي إذا عُلم بطل أن يكون إمكانه الذهني ممتنعًا.

وأمّا الإمكان الذهني: فإنه لا يوجب أن يكون الشيء ممكنًا؛ فقد يكون الشيء ممتنعًا لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع، ولا معلوم الإمكان الخارجي"(٢).

وبما أن البعث من الأمور الغيبية غير المحسوسة ولا المشاهدة، فلا يتحقّق الاستدلال على إمكانه الخارجي إلّا بالاستناد إلى حقائق موجودةٍ في الخارج، ممّا هو محسوس وظاهر، ولذلك يلزم الاستناد إلى الواقع المشاهد لإثبات الإمكان الخارجي.

وذلك إنما يكون بأحد ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إثبات وجود البعث.

الوجه الثاني: إثبات وجود نظيره.

الوجه الثالث: إثبات وجود شيء في الخارج يكون البعث أولى منه وجودًا(٣).

وفيما يأتي تفصيل ذلك:

---

(١) سورة التغابن، الآية: ٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٩٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣/ ٢٩٨، ٩/ ٢٢٤.

الوجه الأول: الاستدلال العقلي على البعث بوقوعه في هذه الحياة الدنيا:

وهذا يعتمد على الوجود والعيان، وهو أعظم الأدلّة العقلية على البعث؛ لأنه لا شيء أدلّ على إمكان الشيء من وجوده.

وقد ذكر الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم أمثلةً لذلك، وقصّ لنا قصصًا عمّن أحياهم من الأموات في هذه الدنيا.

ومن ذلك:

١- قصة طائفة بني إسرائيل الذين قالوا لموسى ﵇: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[(١)].

والصعقة التي أخذتهم قد أماتتهم موتًا حقيقيًّا، ثم بعثهم الله تعالى بعد موتهم، لا أنهم صُعقوا مع بقائهم أحياءً، ثم أفاقوا من الصعقة بعد ذلك؛ لأن هذا معارض لظاهر الآية.

٢- قصة ميّت بني إسرائيل، حين أمر الله تعالى قوم موسى ﵇ بأن يذبحوا بقرةً ويضربوه ببعضها، فأحياه الله سبحانه، كما قال ﷻ: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[(٢)].

فكانت هذه معجزة لموسى ﵇، وبيانًا حيًّا مشاهدًا للعيان على قدرة الله تعالى على البعث وإحياء الموتى.

يقول ابن كثير: "نبّه تعالى على قدرته وإحياء الموتى بما شاهدوه من أمر القتيل، وجعل تبارك وتعالى ذلك الصنيع حجّةً لهم على المعاد"[(٣)].

٣- قصة الذين خرجوا من ديارهم خوفًا من الموت أن يدركهم لسببٍ ما، فأماتهم الله سبحانه، ثم أحياهم، كما قال تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾[(٤)].

وفي ذلك دليل وآية على قدرة الله تعالى على البعث، يقول ابن كثير: "فكان في إحيائهم عبرة ودليل قاطع على وقوع المعاد الجسماني يوم القيامة"[(٥)].

---

(١) سورة البقرة، من الآيات: ٥٥-٥٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٧٣.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ١١٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٤٣.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٩٩.

٤- قصة الذي مرّ على قريةٍ وهي خاوية على عروشها ليس بها أحد، فوقف متفكّرًا فيما وصل إليه حالهم بعد العمارة، فقال: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[١]، فأماته الله تعالى مئة عام ثم بعثه، كما قال سبحانه: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

وفي ذلك دلالة على إحياء الله ﷻ للموتى؛ فإن الله تبارك وتعالى لمّا بعثه بعد موته، كان أول شيء أحياه فيه عينيه؛ لينظر بهما إلى صنيع الله ﷻ فيه كيف يحيي بدنه.

ونظر إلى طعامه وشرابه، وإلى حماره كيف ركّب الله تعالى عظامه بعضها على بعض، حتى صار حمارًا قائمًا من عظام، ثم كساها لحمًا وعصبًا وعروقًا وجلدًا، ثم ردّ إليه الحياة[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فقصّ هذه القصة التي فيها موت البشر مئة عام وموت حماره، وبقاء طعامه وشرابه لم يتغيّر ولم يفسد، وهو في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام ولا شراب بدون التغيّر بعد هذه المدّة، وهذا يبيّن قدرته على إحياء الآدميين والبهائم، وإبقاء الأطعمة والأشربة لأهل الجنة في دار الحيوان بأعظم الدلالات"[٤].

٥- قصة نبي الله تعالى إبراهيم عليه السلام، عندما سأل ربّه ﷻ أن يريه كيف يحيي الموتى، كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٥].

فقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بخلط الطيور بعد تقطعيها، وتفريق أجزائها على الجبال، ثم أمره أن يدعو تلك الأطيار الميّتة، فأحياهنّ الله ﷻ، وجاءت إلى إبراهيم عليه السلام سعيًا إجابةً لدعوته[٦].

ومن ذلك أيضًا: إحياء عيسى عليه السلام للموتى بإذن الله تعالى[٧].

فهذه القصص وغيرها[٨] من أظهر الأدلّة على البعث؛ لأنه لا شيء أدلّ على إثبات الشيء من

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٩.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٩.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٣١٥.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٣٧٦.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، ٣/ ٥٩. البغوي، معالم التنزيل، ١/ ٢٤٨-٢٤٩.

(٧) انظر: الطبري، جامع البيان، ٣/ ٢٧٨.

(٨) انظر هذه القصص وغيرها: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٢٤.

وقوعه، فوقوع البعث في هذه الدنيا، وكونه من الأمور المحسوسة قطعٌ لشُبه المنكرين له؛ لأنهم حينئذٍ ينكرون ما هو معلوم لهم بالضرورة، ثم هو زيادة في إيمان المؤمنين به، ولذا طلب إبراهيم عليه السلام ذلك مع أنه لم يشكّ في أمر البعث، ولكنه قصد الانتقال من درجة الإيمان بأمرٍ معقول وهو علم اليقين، إلى الإيمان بأمرٍ مشاهدٍ محسوس وهو عين اليقين، ولذلك قال: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[(١)]، فالطمأنينة بالمحسوس المشاهد أقوى من الغيب المعقول[(٢)].

الوجه الثاني: الاستدلال على البعث بوجود نظيره:

إن الذين لا يسلّمون بالوحي والرسالات قد لا يُصدّقون القصص المتقدّمة؛ لأنها من الوحي الذي لا يؤمنون به، ولهذا جاء الاستدلال العقلي على البعث بأدلّةٍ أخرى عامّةٍ لكلّ أحد، وهي دلائل حسيّة قاطعة لا يمكن الشكّ فيها، وهذا هو طريق الاعتبار والقياس[(٣)].

وفي ذلك إثبات لقدرة الله تعالى على إحياء الموتى؛ لأن قدرته سبحانه على إحياء النبات بعد نزول المطر، وإحياء الأرض بعد موتها، نظير إحياء الموتى من قبورهم وإخراجهم منها، وفي هذا يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[(٤)].

ويقول عز وجل: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾[(٥)].

فخلق الحياة في النبات هو نظير خلق الحياة في الناس بعد موتهم، والقادر على أحد النظيرين قادر على الآخر.

الوجه الثالث: الاستدلال على البعث بما يكون البعث أولى بالوجود منه:

ويستند ذلك على القياس بالنشأة الأولى على الإعادة، وأنها أهون من الابتداء، ومن هذا:

١ – قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[(٦)].

وسبب نزول هذه الآيات: ما جاء عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما قال: «جَاءَ الْعَاصِ بْنُ وَائِلٍ إِلَى رَسُولِ

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٦٠.

(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٣١٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٣٧٨.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٣٩.

(٥) سورة الزخرف، الآية: ١١.

(٦) سورة يس، الآيات: ٧٧-٧٩.

اللهِ ﷺ بِعَظْمٍ حَائِلٍ[١] فَفَتَّهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَيَبْعَثُ اللهُ هَذَا بَعْدَمَا أَرَمَ؟ قَالَ: نَعَمْ، يَبْعَثُ اللهُ هَذَا وَيُمِيتُكَ، ثُمَّ يُحْيِيكَ، ثُمَّ يُدْخِلُكَ نَارَ جَهَنَّمَ، قَالَ: فَنَزَلَتِ الْآيَاتُ»[٢].

٢- قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[٣].

وغيرها كثير في كتاب الله تعالى[٤]، فالذي خلق الناس من عدمٍ قادر على بعثهم بعد موتهم من بابٍ أولى.

كما يستند هذا الاستدلال على القياس بقدرة الله تعالى على خلق السماوات والأرض، وأن خلقهما أهون عليه من الإعادة،؛ وذلك لأن خلق السماوات والأرض خلق عظيم، فمن كان قادرًا على ذلك الخلق مع عظمته، فهو قادر على إعادة الأموات من باب أولى، وممّا ورد في ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[٥].

وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[٦].

وما قرّره الإيجي في هذه المسألة قد وافق فيه أهل السنة والجماعة من جهة، وخالفهم فيه من جهةٍ أخرى، أمّا ما وافقهم فيه: ففي أصل مسألة البعث، وإثبات جوازه ووقوعه.

وأمّا ما خالفهم فيه، فبيانه كالآتي:

---

(١) حَائِل: أي: متغيّر قد غيّره البلى، وكلّ متغيّرٍ حائل. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [حول]، ١/ ٤٦٣. ابن منظور، مرجع سابق، [حول]، ١١/ ١٨٨.

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٣٦٠٦، ٢/ ٤٦٦. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه".

(٣) سورة الروم، الآية: ٢٧.

(٤) ومنها -على سبيل المثال-:

- قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾. سورة الأنبياء، الآية: ١٠٤.
- قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۞ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ﴾. سورة الإسراء، من الآيات:٤٩-٥١.
- قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. سورة ق، الآية: ١٥.

(٥) سورة الإسراء، من الآية: ٩٩.

(٦) سورة يس، الآية: ٨١.

أولًا: قول الإيجي بِـ:"حشر الأجساد"[1] فقط:

وهذا القول منه موافق لقول كثيرٍ من المتكلّمين من الجَهمية والمعتزلة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يعدّد مذاهب أهل الأرض في المعاد: "أحدها: وهو مذهب سلف المسلمين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمّة المسلمين المشهورين، وغيرهم من أهل السنة والحديث من الفقهاء والصوفية والنظّار، وهو إثبات معاد الأرواح والأبدان جميعًا ...

والقول الثاني: قول من يُثبت معاد الأبدان فقط، كما يقول ذلك كثير من المتكلّمين الجَهمية والمعتزلة المبتدعين من هذه الأمّة، وبعض المصنّفين يحكي هذا القول عن جمهور متكلّمي المسلمين أو جمهور المسلمين، وذلك غلط؛ فإنه لم يقل ذلك أحد من أئمّة المسلمين، ولا هو قول جمهور نظّارهم، بل هو قول طائفةٍ من متكلّميهم المبتدعة الذين ذمّهم السلف والأئمّة.

والقول الثالث: المعاد للنفس الناطقة بالموت فقط، وأن الأبدان لا تُعاد، وهذا لم يقله أحد من أهل المِلل، لا المسلمين ولا اليهود ولا النصارى، بل هؤلاء كلّهم متّفقون على إعادة الأبدان ...

والقول الرابع: إنكار المعادَين جميعًا، كما هو قول أهل الكفر من العرب واليونان والهند والترك، وغيرهم"[2].

وعليه فمذهب أهل السنة والجماعة أن البعث روحاني جسماني، وأن تعلّق الروح بالجسد يوم البعث هو أكمل أنواع تعلّقها؛ إذ هو تعلّق لا يقبل البدن معه موتًا ولا نومًا ولا فسادًا[3].

ثانيًا: اضّطراب الإيجي في البعث هل هو عن عدم أو تفريق؟ ممّا أدّى به إلى التوقّف:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض سياقه لمذاهب المتكلّمين في هذه المسألة: "اضّطربوا في المعاد؛ فإن معرفة المعاد مبنيّة على معرفة المبدأ، والبعث مبنيّ على الخلق.

فقال بعضهم: هو تفريق تلك الأجزاء ثم جمعها، وهي باقية بأعيانها.

وقال بعضهم: بل يُعدمها ويُعدم الأعراض القائمة بها ثم يُعيدهما، وإذا أعادها فإنه يُعيد تلك الجواهر التي كانت باقيةً إلى أن حصلت في هذا الإنسان.

فلهذا اضّطربوا لّما قيل لهم: فالإنسان إذا أكله حيوان آخر، فإن أُعيدت تلك الجواهر من الأول نقصت من الثاني، وبالعكس ...

ثم إن المشهور: أن الإنسان يبلى ويصير ترابًا، كما خُلق من تراب"[4].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٧٢.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٦/ ٧، ١٠-١١.

(٣) انظر: ابن القيّم، الروح، ٤٤.

(٤) ابن تيمية، النبوّات، ٦٠.

ويُفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية:

أن المتكلّمين اختلفوا في كيفية الإعادة نظرًا لأصولهم في الجواهر والأعراض، وهذا الذي أوقعهم في الاضّطراب، ما بين قائل: بجواز إعادة المعدوم، وقائل: بالجمع بعد التفرّق.

ومن قال منهم: بأن الأجزاء تُفرّق ثم تُجمع، اعتُرض عليه: بالإنسان الذي يأكله الحيوان، وذلك الحيوان يأكله إنسان، فإن أُعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تُعد من هذا، وكذلك الإنسان الذي يتحلّل فماذا الذي يُعاد، أهو الذي كان قبل الموت؟.

فإن قال بذلك؛ لزم أن يُعاد على صورةٍ ضعيفة، وهو خلاف ما جاءت به النصوص الشرعية، وإن كان غير ذلك، فليس بعض الأبدان بأولى من بعض[(١)].

وكلا القولين: بجواز إعادة المعدوم وبالجمع بعد التفرّق، مجانب للصواب من وجهٍ دون وجه؛ فالمُعاد في الآخرة هو الأول بعينه من وجه، وهو مثله من وجهٍ آخر، فالنشأتان متّفقتان ومتماثلتان من وجه، ومختلفتان من وجه.

وأن القول: باستحالة الأجساد بعد موتها ترابًا كما كانت إلّا عَجْبَ الذّنَبِ[(٢)]، هو ما عليه أهل السنة والجماعة.

قال ابن أبي العزّ الحنفي: "والقول الذي عليه السلف وجمهور العقلاء: أن الأجسام تنقلب من حالٍ إلى حال، فتستحيل ترابًا، ثم يُنشئها الله نشأةً أخرى، كما استحال في النشأة الأولى؛ فإنه كان نطفة، ثم صار علقة، ثم صار مضغة، ثم صار عظامًا ولحمًا، ثم أنشأه خلقًا سويًا، كذلك الإعادة يعيده الله بعد أن يبلى كلّه إلّا عَجْبَ الذّنَبِ"[(٣)].

ويشهد لهذا حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلّا عَجْبَ الذَّنَبِ، مِنهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ»[(٤)].

والمقصود من ذلك:

أن النشأة الآخرة هي إعادة للنشأة الأولى مع وجود الفرق بينهما، ويُستدلّ على إعادة النشأة الثانية وأنها كالأولى مع وجود بعض الفوارق؛ بما يحصل للأشياء في هذه الدنيا من الاستحالات والتقلّبات من

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٢٤٦-٢٤٧. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٦٣.

(٢) عَجْبَ الذّنَبِ: هو العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز، وهو العسيب من الدواب. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [عثن]، ٣/ ١٨٤. ابن منظور، مرجع سابق، [عجب]، ١/ ٥٨٢.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٦٣.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٦٥١، كتاب التفسير، باب: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾. ٤/ ١٨٨١. صحيح مسلم، ح ٢٩٥٥، كتاب الفتن، باب ما بين النفختين، ٤/ ٢٢٧١. واللفظ له.

حالٍ إلى حال، فالجنين يتقلّب من حالٍ إلى حال في بطن الأم حتى الخروج إلى الدنيا، ثم هو في الدنيا يتقلّب من طفولةٍ إلى شبابٍ إلى شيخوخة، وبين كلّ مرحلةٍ وأخرى اختلافات كبيرة بسبب الاستحالات والتغيّرات في نفس البدن.

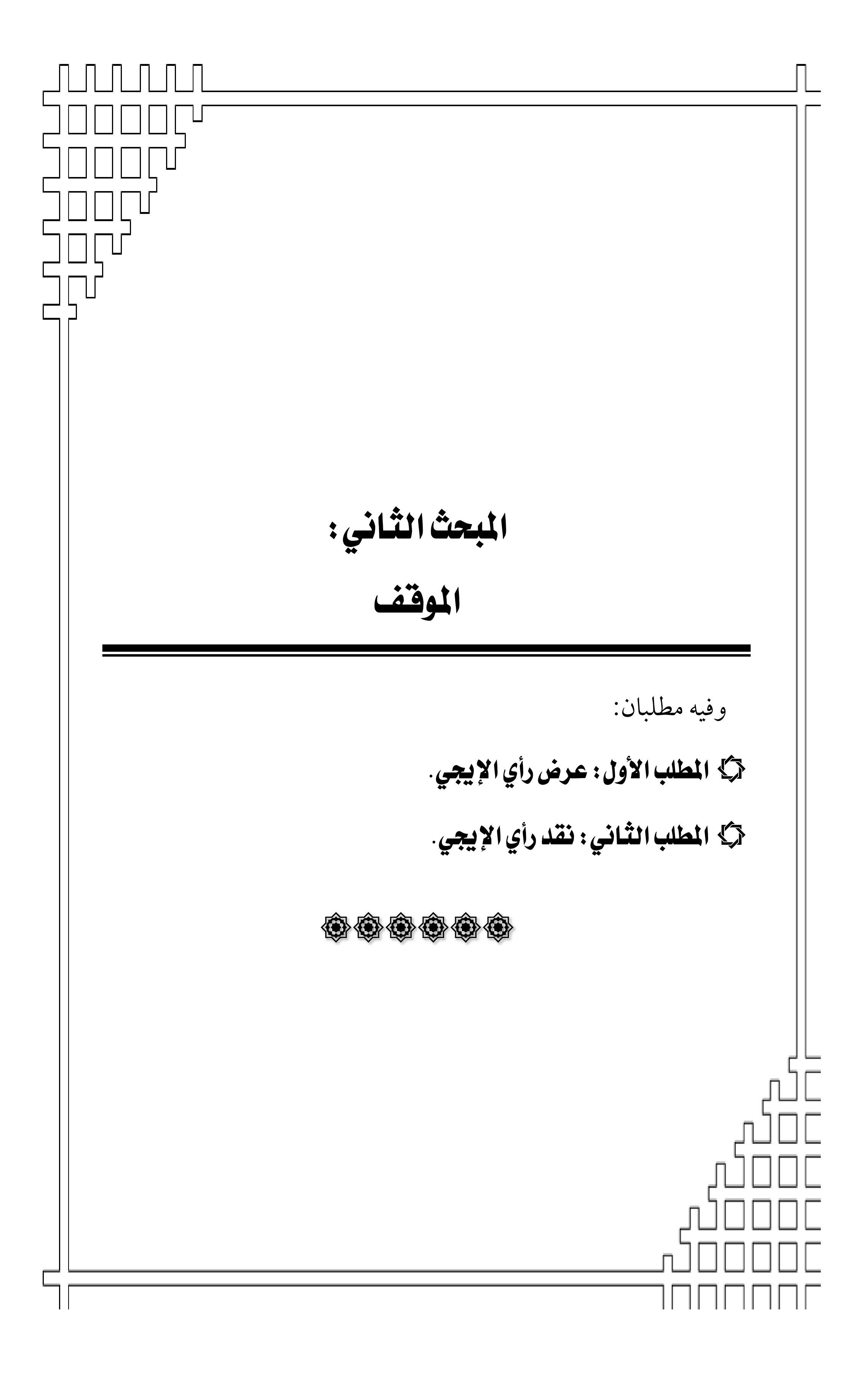
ومع ذلك فإن الشخص هو هو؛ وليس أحدًا غيره، ومن رأى شخصًا وهو طفل، ثم رآه شابًا، ثم شيخًا علم أن هذا هو ذاك، مع أنه قد استحال من حالٍ إلى حال، وحدثت له من التغيّرات ما هو ظاهر جليّ(١).

والحقّ هنا:

هو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من إثبات معاد الأرواح والأبدان جميعًا، واستحالة الأجساد بعد موتها ترابًا كما كانت إلّا عَجْبَ الذّنَبِ، أمّا ما ذهب إليه الإيجي من إثبات المعاد للأجساد فقط، فهذا ممّا خالف فيه مذهب أهل السنة والجماعة، وهو من باب إقحام العقل فيما لا مجال له فيه من أمور غيبية، وهذا هو أساس البدع والضلال.



(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٢٤٩.



المبحث الثاني:

الموقف

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن جميع ما جاء به الشرع: من الصراط، والميزان والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء حقّ[(١)].

وبيّن أن العمدة في إثبات هذه المسائل: "إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف"[(٢)].

ثم أورد الإيجي عددًا من الآيات الكريمة التي جاءت في إثبات ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾[(٣)].

وقوله سبحانه: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[(٤)].

وقوله ﷻ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[(٥)]، مع الإجماع على تسمية يوم القيامة: بيوم الحساب.

وقوله ﷻ: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[(٦)].

وقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾[(٧)].

وقوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[(٨)].

وقوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾[(٩)].

وقوله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[(١٠)].

كما ذكر الإيجي أن السنة النبوية مليئة بالأحاديث الشريفة الواردة في ذلك، واستدلّ منها: بقول النبي ﷺ لأصحابه ﷺ حين سألوه: «أَيْنَ نَطلُبكَ يَومَ المَحشَرِ؟ فَقَال: عَلَى الصِّرَاط، أَو عَلَى المِيزَان، أَو

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ٨.

(٤) سورة الأنبياء، من الآية: ٤٧.

(٥) سورة الانشقاق، الآية: ٨.

(٦) سورة الصافات، من الآيات: ٢٣-٢٤.

(٧) سورة الإسراء، من الآية: ١٤.

(٨) سورة الانشقاق، الآية: ٧.

(٩) سورة الكوثر، الآية: ١.

(١٠) سورة النور، الآية: ٢٤.

عَلى الحَوض»[1][2].

ثم عرّف الإيجي الصراط بأنه: "جسر ممدود على ظهر جهنم، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن"[3].

ووصفه بأنه أدقّ من الشعرة، وأحدّ من السيف، وذكر تفاوت أحوال المارّين عليه: فمنهم من يمرّ عليه كالبرق الخاطف، ومنهم من يمرّ عليه كالريح الهابّة، ومنهم من يمرّ عليه كالجواد[4].

وبعد ذلك تحدّث الإيجي عن الميزان، وأن كتب الأعمال هي التي تُوزن[5].



(١) سنن الترمذي، ح ٢٤٣٣، من حديث أنس بن مالك ﷺ، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في شأن الصراط، ٤/ ٦٢١. وقال: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلّا من هذا الوجه". مسند الإمام أحمد، ح ١٢٨٢٥، ٢٠/ ٢١٠. وقال محقّقوه: "رجاله رجال الصحيح". وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٢/ ٥٧٨.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٣.

(٣) المرجع السابق، ٣٨٣-٣٨٤.

(٤) وذلك كما ثبت في السنة النبوية، وسيأتي بيانه وتفصيله في النقد.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٤.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

إن ممّا ينبغي التنبيه إليه قبل الشروع في نقد رأي الإيجي توضيح الطريقة المتّبعة أثناء النقد، والتي ستتمثّل في تناول كلّ مسألةٍ من مسائل الموقف التي ذُكرت أثناء العرض على حدة، مع التعريف بها وذكر متعلّقاتها، ومن ثم التعقيب على رأي الإيجي فيها بالموافقة أو المخالفة لأهل السنة والجماعة.

أولًا: الحساب:

الحساب في اللغة:

مشتقّ من مادة: حَسْب.

"والحَسْب: العدّ والإحصاء، تقول: حَسِبت الشيء أحسَبه حسابًا، وحَسَبت الشيء أحسَبه حسابًا وحسبانًا، قال الله ﷻ: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٍ﴾[1]"[2].

والحسبان: "ما يُحاسب عليه فيجازى بحسبه، والحساب: استعمال العدد"[3].

"وإنما سُمّي الحساب في المعاملات حسابًا؛ لأنه يُعلم به ما فيه كفاية، ليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان"[4].

"والحسيب والمحاسب: من يحاسبك"[5].

والحاصل أن الحساب في اللغة يرد بعدّة معانٍ، منها: العدّ والإحصاء، والجزاء، والدقّة في العدد دون زيادةٍ أو نقصان.

الحساب في الشرع:

قال الثعلبي[6] هو: "تعريف الله تعالى عباده مقادير الجزاء على أعمالهم، وتذكيره إيّاهم ما نسوه من ذلك"[7].

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٥.

(٢) الأزهري، مرجع سابق، [حسب]، ٤/ ١٩١-١٩٣.

(٣) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [حسب]، ١١٦.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، [حسب]، ١/ ٣١٤.

(٥) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [حسب]، ١١٧.

(٦) هو: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، أوحد زمانه في علم القرآن الكريم، كان حافظًا عالمًا بارعًا في العربية، كثير الحديث والشيوخ، من مؤلّفاته: (العرائس في قصص الأنبياء)، و(الكشف والبيان)، توفي سنة ٤٢٧هـ. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٧/ ٢٠١. تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٤/ ٥٨-٥٩.

(٧) الثعلبي، مرجع سابق، ٢/ ١١٧.

وعرّفه القرطبي بقوله: "إن البارئ سبحانه يُعدّد على الخلق أعمالهم من إحسان وإساءة، يُعدّد عليهم نعمه، ثم يُقابل البعض بالبعض"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه: "الحساب يُراد به: عرض أعمالهم عليهم وتوبيخهم عليها، ويراد بالحساب: موازنة الحسنات بالسيئات"(٢).

وعلاوةً على التعريفات السابقة يمكن القول:

إن الحساب هو إنباء الله ﷻ عباده بأعمالهم التي قدّموها خيرًا كانت أم شرًّا، ومجازاتهم عليها.

والحساب ثابت بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي(٣):

١- قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾(٤).

٢- قوله سبحانه: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾(٥).

يقول ابن كثير: "أي: نحن نحاسبهم على أعمالهم ونجازيهم بها، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ"(٦).

٣- قوله ﷻ: ﴿لِلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَهُۥ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفْتَدَوْا۟ بِهِۦٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ سُوٓءُ ٱلْحِسَابِ﴾(٧).

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما جاء عن أبي ذر الغِفاري ﷺ عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربّه ﷻ أنه قال: «يَا عِبَادِي، إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدْ اللهَ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ»(٨).

---

(١) القرطبي، التذكرة، ٢/ ٥٦٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٠٥.

(٣) انظر: ٥١٠.

(٤) سورة المؤمنون، من الآية: ١١٧.

(٥) سورة الغاشية، الآيات: ٢٥-٢٦.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٥٠٥.

(٧) سورة الرعد، من الآية: ١٨.

(٨) صحيح مسلم، ح ٢٥٧٧، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٤.

٢- ما روته عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: «مَن حُوسِبَ عُذِّبَ. قَالَتْ عائِشَةُ: فَقُلْتُ: أَوَلَيسَ يَقُول اللهُ تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[١]، قَالتْ: فَقَال: إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ، وَلَكِنْ مَن نوقِشَ الْحِسابَ يهْلِكْ»[٢].

ويُقصد بالمناقشة في الحديث: استقصاء الأعمال، وعدّها عدًّا دقيقًا.

ج) دلالة الإجماع:

وممّن نقل الإجماع على إثبات الحساب:

أبو بكر الإسماعيلي الذي حكى مذهب أهل الحديث بقوله: "ويقولون: ... والحساب حقّ"[٣].

ويقول السّفّاريني: "الحساب الثابت بالسنة، والكتاب، وإجماع أهل الحقّ بلا ارتياب"[٤].

ومن عدل الله تعالى أنه يتولّى بنفسه المقدّسة حساب الخلائق، كما دلّت على ذلك النصوص الشرعية السابقة.

وقد اختلفت آراء العلماء حول الكيفية التي تتمّ بها محاسبة العباد على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن يخلق الله تعالى في قلوبهم علومًا ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب.

الوجه الثاني: أن يُوقف الله عز وجل عباده بين يديه، ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم، فيقول: هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها، وهذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم، وهذا منقول عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما.

الوجه الثالث: أن يكلّم الله تعالى عباده في شأن أعمالهم، وكيفية ما لها من الثواب، وما عليها من العقاب[٥].

والقول: بأن الحساب هو خلق العلم الضروري فقط، قول غير مُسلّم به؛ وهو مردود بالنصوص الشرعية السابقة، الدالّة على تنوّع الحساب ما بين اليسير والعسير، كما أن هذا المعنى لا يستقيم مع المعاني اللغوية الواردة لكلمة: الحساب.

---

(١) سورة الانشقاق، الآية: ٨.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٠٣، كتاب العلم، باب من سمع شيئًا فراجع حتى يعرفه، ١/ ٥١. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٨٧٦، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إثبات الحساب، ٤/ ٢٢٠٤.

(٣) الإسماعيلي، مرجع سابق، ٦٨.

(٤) السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٧١.

(٥) انظر: عمر بن علي الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود، وعلي بن محمد معوّض، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ٣/ ٤٤٣-٤٤٤. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٧٢.

والظاهر والله تعالى أعلم:

أن كيفية الحساب هي أن يُوقف الله تعالى العبد بين يديه، ثم يُحاسبه على أعماله، حسابًا يسيرًا، أو حسابًا عسيرًا، كما هو المتبادر من نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية.

وأمّا محاسبة الكفار على أعمالهم يوم القيامة، فللعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: أنهم يُحاسبون، واستدلّ أصحاب هذا القول بالأدلّة الدالّة على عموم المحاسبة لجميع المكلّفين، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[3].

القول الثاني: أنهم لا يُحاسبون، وهو قول الجمهور، ومن أدلّتهم قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾[5][6].

وقد جمع بين أدلّة هذين الفريقين وما يظهر بينهما من تعارض بعض المحقّقين من أهل العلم، كشيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال بعد أن ذكر أن الحساب هو عرض أعمالهم عليهم، وتوبيخهم عليها، أو موازنة الحسنات بالسيئات: "فإن أُريد بالحساب المعنى الأول، فلا ريب أنهم يُحاسبون بهذا الاعتبار، وإن أُريد المعنى الثاني، فإن قُصد بذلك: أن الكفّار تبقى لهم حسنات يستحقّون بها الجنة، فهذا خطأ ظاهر، وإن أُريد: أنهم يتفاوتون في العقاب، فعقاب من

كثُرت سيئاته أعظم من عقاب من قلّت سيئاته، ومن كان له حسنات خُفّف عنه العذاب، كما أن أبا طالب أخفّ عذابًا من أبي لهب.

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ[8] زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾[9].

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٦.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٩٢.

(٣) سورة القصص، الآية: ٦٥.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٣٩.

(٥) سورة القصص، من الآية: ٧٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٠٥-٣٠٦. أبو حيّان الغرناطي، مرجع سابق، ٢/ ١١٥. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٧٥-١٧٦. العواجي، مرجع سابق، ٢/ ٩٥٩-٩٦٤.

(٧) سورة النحل، من الآية: ٨٨.

(٨) النَّسِيء: تأخير بعض الأشهر الحُرم إلى شهرٍ آخر، واستحلال القتال فيها. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٤٦٢-٤٦٣. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [نسأ]، ٤٩٢.

(٩) سورة التوبة، من الآية: ٣٧.

والنار دركات، فإذا كان بعض الكفّار عذابه أشدّ عذابًا من بعض؛ لكثرة سيئاته وقلّة حسناته، كان الحساب لبيان مراتب العذاب؛ لا لأجل دخولهم الجنة"[(١)].

ومعنى هذا:

أن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يرى أن الكفّار يُحاسبون كحساب المؤمنين، أو ليتقرّر مصيرهم على ضوء أعمالهم؛ فإن أعمال الكفّار كلّها لا تنفعهم، وإنما يُحاسبون محاسبة عرضٍ وتوبيخ، كما قال تعالى: ﴿فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾[(٢)].

قال الطبري في تفسير الآية: "يقول تعالى ذكره: فلنخبرنّ هؤلاء الكفّار بالله المتمنّين عليه الأباطيل يوم يُرجعون إليه بما عملوا في الدنيا من المعاصي واجترحوا من السيئات، ثم لنجازينّ جميعهم على ذلك جزاءهم، وذلك العذاب الغليظ تخليدهم في نار جهنم، لا يموتون فيها ولا يحيون"[(٣)].

وعن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ عن النبي ﷺ في حديث النجوى يوم القيامة، وفيه: «وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ، فَيُنَادَى بِهِمْ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ: هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ»[(٤)].

وقد صرّح شيخ الإسلام ابن تيمية بهذا في قوله: "وأمّا الكفّار فلا يُحاسبون محاسبة من تُوزن حسناته وسيئاته؛ فإنهم لا حسنات لهم، ولكن تعدّ أعمالهم فتُحصى، فيقفون عليها ويقرّرون بها"[(٥)].

والذي يظهر؛ والله تعالى أعلم:

أن هذا القول هو الصواب؛ لإعماله أدلّة كلا الرأيين وتوفيقه بينهما.

وقد بيّن الله تعالى في كتابه كما بيّن رسوله ﷺ في سنته القواعد التي يُحاسب الخلق بموجبها، وهي:

القاعدة الأولى: أن الله تعالى يحكم بين عباده بالعدل ويوفّيهم أجورهم كاملة، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[(٦)]، وقال ﷻ: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[(٧)].

القاعدة الثانية: أن الله تعالى يجازي عباده بأعمالهم، ولا يأخذ أحدًا بذنب غيره، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[(٨)].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) سورة فصلت، من الآية: ٥٠.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٢٥/ ٣.

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٣٠٩، كتاب المظالم، باب قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، ٢/ ٨٦٢. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٧٦٨، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثُر قتله، ٤/ ٢١٢٠.

(٥) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ٥٢٣.

(٦) سورة النساء، الآية: ٤٠.

(٧) سورة البقرة، من الآية: ٢٨١.

(٨) سورة الأنعام، من الآية: ١٦٤.

وهذا لا يتعارض مع ما ورد في تحميل بعض العباد أوزار غيرهم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾[2].

وذلك لأمرين:

أحدهما: أن الإنسان يحمل إثم ذنوبه، وإثم ذنوب من أضلّهم بقوله أو فعله؛ لأنه سبب فيه، كما أن الدعاة إلى الهدى ينالون أجر عملهم، وأجر من اهتدوا بقولهم أو فعلهم، فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من دعَا إلى هدًى كَانَ لَهُ مِن الْأَجْرِ مثْلُ أجُورِ مَن تبِعَهُ، لا ينْقُصُ ذَلِك مِن أجُورِهِمْ شيئًا، وَمَنْ دعَا إلى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيهِ مِن الإِثْمِ مثْلُ آثَامِ مَن تبِعَهُ، لَا ينْقُصُ ذَلِك مِن آثامِهِمْ شيئًا»[3].

الثاني: أن هذه الأعمال قد تكون عند المقاصّة، فقد تنفد حسنات المُقتصّ منه، فيؤخذ من سيئات الآخر وتُوضع عليه حتى يستوفي المقاصّة، وذلك من العدل ولا ظلم فيه؛ فإن من العدل إرجاع الحقوق إلى أهلها، فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟ قَالُوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ، فَقَالَ: إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ، فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ»[4].

القاعدة الثالثة: اطّلاع العباد على ما فعلوه في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[5].

القاعدة الرابعة: مضاعفة الحسنات دون السيئات، كما قال سبحانه: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[6].

وعن عبد الله بن عبّاس ﷺ عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربّه تبارك وتعالى: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ ﷻ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمئة ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً»[7].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ١٣.

(٢) سورة النحل، الآية: ٢٥.

(٣) سبق تخريجه: هامش ٣، ٢٥١.

(٤) صحيح مسلم، ح ٢٥٨١، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٧.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٣٠.

(٦) سورة الأنعام، الآية: ١٦٠.

(٧) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦١٢٦، كتاب الرّقاق، باب لينظر إلى من هو أسفل منه، ٥/ ٢٣٨٠. صحيح مسلم، ح ١٣١، كتاب الإيمان، باب إذا همّ العبد بحسنة، ١/ ١١٨. واللفظ له.

القاعدة الخامسة: تبديل سيئات التائبين إلى حسنات، كما قال ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۞ إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[(١)].

القاعدة السادسة: تكفير صغائر الذنوب عند اجتناب الكبائر، كما قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[(٢)(٣)].

ويتّضح من حديث الإيجي عن الحساب:

موافقته لأهل السنة والجماعة في إثبات أصل المسألة، وما ذكره من أدلّتها من الكتاب العزيز.

ثانيًا: شهادة الأعضاء:

إن إقامة الشهود على العباد فيه إظهار للعدل وتثبيت للأمر، والله تبارك وتعالى عدل حكم، وقد جعل الإشهاد على العباد تأكيدًا على عدله، وإقامةً للحجّة على عباده، ومن أعظم من يشهد يوم القيامة أعضاء العبد وجوارحه؛ فإنها تنطق وتشهد بما كانت تعمل.

وشهادة الأعضاء ثابتة بالكتاب العزيز والسنة النبوية:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي[(٤)]:

١ - قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[(٥)].

قال ابن كثير: "هذا حال الكفّار والمنافقين يوم القيامة، حين ينكرون ما اجترموه في الدنيا ويحلفون ما فعلوه، فيختم الله على أفواههم، ويستنطق جوارحهم بما عملت"[(٦)].

٢ - قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[(٧)].

---

(١) سورة الفرقان، الآيات: ٦٨-٧٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣١.

(٣) انظر هذه القواعد وغيرها: الحمد، مرجع سابق، ١٣٠-١٣١. عمر بن سليمان الأشقر، القيامة الكبرى، ط٦ (عمّان: دار النفائس، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ٢٠٣-٢١٥. مواهب بنت منصور فرحان، العدل الإلهي في الثواب والعقاب عند السلف والردّ على المعتزلة والأشاعرة، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة (١٤٢٥هـ)، ٩١٦-٩١٩، ٩٢٩-٩٧٣.

(٤) انظر: ٥١٠.

(٥) سورة يس، الآية: ٦٥.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٥٧٨.

(٧) سورة فصلت، من الآية: ٢١.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ في حديث الرؤية الطويل، وفيه قوله ﷺ: «فيَلْقَى الْعَبْدَ فَيَقُول: أَيْ فلْ[(١)]، أَلَمْ أُكْرِمْكَ، وأُسَوِّدْكَ، وأُزَوِّجْكَ، وأُسَخِّرْ لكَ الخَيْلَ والْإِبِلَ، وأَذَرْكَ تَرْأَسُ وتَرْبَعُ[(٢)]، فَيَقُول: بلَى، قَال: فَيَقُول: أَفظَنَنْتَ أَنَّكَ مُلاقِيَّ؟ ... فَيَقُول: يَا رَبِّ آمَنتُ بكَ وَبكِتَابِكَ وَبِرسُلِكَ، وَصَلَّيتُ وَصمْتُ وَتَصَدَّقتُ، وَيُثني بخَيْرٍ مَا استَطَاعَ، فَيَقُول: هَاهُنا إذًا، قَال: ثمَّ يقَالُ لَه: الآنَ نَبعَثُ شَاهدَنَا عَلَيكَ، وَيَتَفَكَّرُ في نَفْسهِ مَن ذَا الّذِي يَشهَدُ عليَّ؟ فَيخْتَمُ عَلى فِيه، وَيُقَال لفَخِذِهِ وَلَحْمهِ وَعظَامِهِ: انطِقي، فَتَنْطقُ فَخِذهُ وَلَحْمهُ وَعِظَامهُ بعَمَلِهِ؛ وَذَلكَ لِيعْذِرَ مِن نَفْسهِ، وَذَلكَ المُنَافِقُ، وَذَلكَ الّذِي يَسخَطُ اللهُ عَليه»[(٣)].

٢- ما جاء في حديث عقبة بن عامر ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إِنَّ أَوَّلَ عَظْمٍ مِنَ الْإِنْسَانِ يَتَكَلَّمُ يَوْمَ يُخْتَمُ عَلَى الأفْوَاهِ فَخْذُهُ»[(٤)].

والحديثان السابقان يدلّان على شهادة أعضاء بني آدم عليه، وأن أول ما يشهد عليه منها فخذه، كما يشهد عليه لحمه وعظامه.

وقد بيّن القرطبي أن معنى الحديث الثاني يحتمل وجهين:

"أحدهما: أن يكون ذلك زيادةً في الفضيحة والخزي على ما نطق به الكتاب في قوله: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾[(٥)]؛ لأنه كان في الدنيا يجاهر بالفواحش، ويخلو قلبه عندها من ذكر الله تعالى، فلا يفعل ما يفعل خائفًا مشفقًا، فيجزيه الله بمجاهرته بفحشه على رؤوس الأشهاد.

والثاني: أن يكون هذا فيمن يقرأ كتابه ولا يعرف بم ينطق به، بل يجحد، فيختم الله على فيه عند ذلك، وتنطق منه الجوارح التي لم تكن ناطقةً في الدنيا، فتشهد عليه سيئاته، وهذا أظهر الوجهين"[(٦)].

ولا شكّ بأن الله تعالى هو أعظم شهيدٍ على أحوال عباده، فلا تخفى عليه خافية، وهذا يُوجب مراقبته سبحانه في السر والعلن.

---

(١) فُلْ: معناه: يا فلان، وهي صيغة ارتُجلت في باب النداء، وقد جاء في غير النداء. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، مادة [فلل]، ٣/ ٤٧٣. الزبيدي، مرجع سابق، [فلن]، ٣٥/ ٥١٤.

(٢) تَرْبع: تأخذ ربع الغنيمة، يقال: ربعت القوم أربعهم، إذا أخذت ربع أموالهم. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، مادة [ربع]، ٢/ ١٨٦. الزبيدي، مرجع سابق، [ربع]، ٢١/ ٢٩.

(٣) صحيح مسلم، ح ٢٩٦٨، كتاب الزهد والرقائق، ٤/ ٢٢٧٩.

(٤) مسند الإمام أحمد، ح ١٧٣٧٤، ٢٨/ ٦٠٢. وقال محقّقوه: "حسن لغيره". وقال الهيثمي: "إسناده جيد". الهيثمي، مرجع سابق، ١٠/ ٣٥١.

(٥) سورة الجاثية، من الآية: ٢٩.

(٦) القرطبي، التذكرة، ٢/ ٦٧٣-٦٧٤.

ومن خلال ما أورده الإيجي في شهادة الأعضاء يظهر:

أنه موافق لأهل السنة والجماعة في إثبات أصل المسألة، وما ذكره من دليلها من الكتاب العزيز.

ثالثًا: قراءة الكتب:

إن تطاير صحائف الأعمال التي سجّل فيها الكتبة الكرام من الملائكة عليهم السلام جميع أعمال العباد، وقراءة تلك الكتب يوم القيامة أمر ثابت بنصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي(١):

١- قوله تعالى: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾(٢).

قال ابن كثير في تفسير قوله سبحانه: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾: "أي: كتاب الأعمال الذي فيه الجليل والحقير، والفتيل(٣) والقطمير(٤)، والصغير والكبير"(٥).

٢- قوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَٰبَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾(٦).

٣- قوله ﷻ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ۝ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۝ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ۝ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ۝ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ۝ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ ۜ ۝ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ﴾(٧).

٤- قوله ﷻ: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا(٨) ۝ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴾(٩).

---

(١) انظر: ٥١٠.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

(٣) الفتيل: القشرة التي في بطن النواة. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٣٦٠. أحمد بن محمد النّحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد بن علي الصابوني، ط١ (مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى، ١٤٠٩هـ)، ٢/ ١٠٩.

(٤) القطمير: لفافة النواة. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٣٨٦. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [قطمر]، ٤٠٨.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٨٨.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ٧١.

(٧) سورة الحاقة، الآيات: ١٩-٢٩.

(٨) ثُبُورًا: أي: هلاكًا. انظر: السجستاني، مرجع سابق، ١٧١. النّحاس، مرجع سابق، ٥/ ١٢.

(٩) سورة الانشقاق، الآيات: ١٠-١٢.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﵄ أنه سُئل في النجوى يوم القيامة فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ: أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ أَيْ رَبِّ، حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ هَلَكَ، قَالَ: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ»(١).

وفي هذا الحديث بيان عظيم فضل الله تعالى على عباده المؤمنين، حيث يخلو بهم ويقرّرهم بذنوبهم التي سترها في الدنيا، ويمتنّ عليهم بمغفرتها في الآخرة.

٢- حديث صاحب البطاقة الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄ عن النبي ﷺ، وفيه: «فَيَنْشُرُ عَلَيهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ»(٢).

وهذه الصحائف فيها كلّ ما عمله العبد في الدنيا من الحسنات والسيئات، من غير نقصٍ أو زيادة.

أمّا الكيفية التي تؤخذ بها الكتب، فمن خلال النصوص الشرعية السابقة يتبيّن أن العباد يأخذونها على هيئات مختلفة، وذلك على حسب أعمالهم:

فقسم: يأخذ كتابه بيمينه، وهذا القسم مسرور راضٍ بما يصير إليه من النعيم العظيم.

وقسم: يأخذ كتابه بشماله.

وقسم: يأخذ كتابه من وراء ظهره.

وصاحب هذين القسمين نادم متحسّر، ومصيره إلى عذاب أليم.

وفي الحقيقة:

هما قسمان فقط لا ثالث لهما كما يظهر، إمّا أخذ الكتب بالأيمان، وإمّا بالشمائل من وراء الظهور.

قال مجاهد في تفسيره: "يُجعل شماله وراء ظهره فيأخذ كتابه"(٣).

وقال ابن كثير: "بشماله من وراء ظهره، تُثنى يده إلى ورائه، ويُعطى كتابه بها كذلك"(٤).

---

(١) سبق تخريجه: ٥١٦.

(٢) سنن الترمذي، ح ٢٦٣٨، كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلّا الله، ٥/ ٢٤. وقال: "هذا حديث حسن غريب". واللفظ له. مسند الإمام أحمد، ح ٧٠٦٦، ١١/ ٦٣٧. وقال محقّقوه: "وهذا إسناد حسن". وقال الهيثمي: "رواه أحمد وفيه ابن لِهيعة وحديثه حسن، وبقية رجاله رجال الصحيح". الهيثمي، مرجع سابق، ١٠/ ٨٢. وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ٥٣.

(٣) مجاهد، مرجع سابق، ٢/ ٧٤٢.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٤٩٠.

وقال محمد الأمين الشنقيطي في الجمع بينهما: "ولا منافاة بين أخذه بشماله، وإيتائه وراء ظهره؛ لأن الكافر تُنقل يمناه إلى عنقه، وتُجعل يسراه وراء ظهره، فيأخذ بها كتابه"(١).

أمّا بالنسبة للمؤمن العاصي، فقد ذكر السّفّاريني أن العلماء اختلفوا في عصاة الموحّدين على قولين:

القول الأول: أنهم يأخذون كتبهم بأيمانهم.

وعلى هذا القول، قيل: يأخذونها قبل الدخول في النار، فيكون ذلك علامةً على عدم خلودهم فيها، وقيل: يأخذونها بعد الخروج منها.

القول الثاني: أنهم يأخذون كتبهم بشمائلهم(٢).

وإيتاء الله تعالى عباده صحائف أعمالهم يدلّ على تمام عدله وكمال إنصافه في محاسبتهم، وذلك بأن يبيّن لكلّ عبد عمله الذي قدّمه، ويثبته عليه بما يقطع حجّته.

قال الثعلبي: "وإنما يؤتى بالصُّحُف؛ إلزامًا للعباد ورفعًا للجدل والعناد"(٣).

ويتبيّن من كلام الإيجي في قراءة الكتب:

موافقته لأهل السنة والجماعة في إثبات أصل المسألة، وما ذكره من أدلّتها من الكتاب العزيز.

رابعًا: الميزان:

الميزان في اللغة:

مأخوذ من الوزن، وهو ثقل شيء بشيء مثله(٤).

والميزان: الآلة التي تُوزن بها الأشياء(٥).

قال الجوهري: "وأصله: مِوْزان، انقلبت الواو ياء؛ لكسرة ما قبلها"(٦)، وجمعه: موازين، وجائز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه: موازين، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾(٧)، يريد: نضع الميزان القسط(٨).

---

(١) محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، دفع إيهام الاضّطراب عن آيات الكتاب، ط١ (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ)، ٣٤٤.

(٢) انظر: السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٨٣.

(٣) نقلًا عن: المرجع السابق، ٢/ ١٨٠. علمًا بأنه قد تمّ الرجوع إلى تفسير الثعلبي: (الكشف والبيان) ولم يُعثر على ما ذكره السّفّاريني.

(٤) انظر: الأزهري، مرجع سابق، [وزن]، ١٣/ ١٧٦.

(٥) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [وزن]، ١٣/ ٤٤٦.

(٦) الجوهري، مرجع سابق، [وزن]، ٦/ ٢٢١٣.

(٧) سورة الأنبياء، من الآية: ٤٧.

(٨) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [وزن]، ١٣/ ٤٤٦.

قال الرّاغب الأصفهاني: "وذُكر في مواضع الميزان بلفظ: الواحد، اعتبارًا بالمحاسَب، وفي مواضع بالجمع، اعتبارًا بالمحاسَبين"(1).

والميزان له عدّة معان، منها: العدل، والكتاب الذي فيه أعمال الخلق، كما يُطلق على قيمة الشيء وبيان قدره(2).

الميزان في الشرع:

هو ما يضعه الله تعالى يوم القيامة؛ لوزن أعمال العباد، وهو ميزان حقيقي له لسان وكفّتان حسّيتان مشاهدتان، لا يعلم قدره إلّا الله ﷻ(3).

والميزان ثابت بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي(4):

١- قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ ۝﴾(5).

٢- قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ۝ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ۝﴾(6).

فهاتان الآيتان أثبتتا نصب الميزان يوم القيامة، كما بيّنتا اختلاف أحوال العباد: بين من رجحت حسناته وثقلت موازينه، فهو ناجٍ مفلح فائز، ومن رجحت سيئاته وخفّت موازينه، فهو هالك في النار.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي(7):

١- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحمَن، سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ»(8).

(1) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [وزن]، ٥٢٢.
(2) انظر: الأزهري، مرجع سابق، [وزن]، ١٣/ ١٧٥. الزبيدي، مرجع سابق، [وزن]، ٣٦/ ٢٥٢.
(3) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٧٢. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٨٤.
(4) انظر: ٥١٠.
(5) سورة المؤمنون، الآيات: ١٠٢-١٠٣.
(6) سورة القارعة، الآيات: ٦-١١.
(7) انظر: ٥١٠.
(8) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٠٤٣، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، ٥/ ٢٣٥٢. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٢٦٩٤، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح، ٤/ ٢٠٧٢.

٢- عن أبي مالك الأشعري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ، وَالْحَمْدُ للهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ»[١].

وهذان الحديثان فيهما دلالة أيضًا على وزن الأعمال.

ج) دلالة الإجماع:

ذهب أهل السنة والجماعة إلى إثبات الميزان على حقيقته، ونصبه يوم القيامة؛ لتوزن به أعمال العباد وتظهر مقاديرها، وأجمعوا على ذلك:

قال أبو زُرعة وأبو حاتم الرازيّان: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم ... والميزان حقّ، له كفّتان، تُوزن فيه أعمال العباد حسنها وسيئها"[٢].

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على ... أن الله تعالى ينصب الموازين؛ لوزن أعمال العباد"[٣].

ونصب الموازين يوم القيامة، إنما هو لحكمة Sعظيمة، وهي إظهار أقصى كمال العدل الإلهي في مجازاة العباد.

فموازنة أعمال العباد حسناتهم وسيئاتهم، تُظهر التفاوت بين العباد جليًّا؛ ببيان مقدار عمل كلّ واحدٍ منهم؛ وفي ذلك قطع لحجّتهم ودفع لاعتراضاتهم.

يقول الطبري: "فكذلك وزنه تعالى أعمال خلقه بالميزان حجّة عليهم ولهم، إمّا بالتقصير في طاعته والتضييع، وإمّا بالتكميل والتتميم"[٤].

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "ولو لم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلّا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده، فإنه لا أحد أحبّ إليه العذر من الله، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشّرين ومنذرين، فكيف ووراء ذلك من الحكم ما لا اطّلاع لنا عليه؟"[٥].

وقد اختلف العلماء في الميزان: هل هو واحد أو متعدّد؟.

وحاصل الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز أن يكون هناك موازين للعامل الواحد، يُوزن بكلّ ميزانٍ منها صنف من أعماله.

---

(١) صحيح مسلم، ح ٢٢٣، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ١/ ٢٠٣.

(٢) نقلًا عن: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٦-١٧٧.

(٣) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٧٩، ٢٨٣.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٨/ ١٢٤.

(٥) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٧٥.

القول الثاني: أنه يمكن أن يكون ميزانًا واحدًا، عُبّر عنه بلفظ الجمع، كما يقال: خرج فلان إلى مكة على البغال، وخرج إلى البصرة في السفن.

القول الثالث: أن المراد بالموازين: جمع موزون، أي: الأعمال الموزونة، لا جمع ميزان(١).

ورجّح أكثر العلماء القول الثالث، كما قال ابن كثير: "الأكثر: على أنه إنما هو ميزان واحد، وإنما جُمع باعتبار تعدّد الأعمال الموزونة فيه"(٢).

كما اختلف العلماء فيما يُوزن يوم القيامة؟ فقيل: يُوزن العمل، وقيل: يُوزن العامل، وقيل: تُوزن صحائف الأعمال، وقيل: إنه يعمّ ذلك كلّه.

وكلّ قولٍ من هذه الأقوال قالت به طائفة، ولها أدلّتها:

فمن قال: بوزن العمل، استدلّ بما تقدّم من الأحاديث الشريفة(٣).

ومن قال: بوزن العامل، استدلّ بأحاديث تبيّن أن الميزان يخفّ أو يثقل بمقدار الإيمان والعمل الصالح، لا بضخامة الأجسام وقوتها.

ومنها: ما رواه أبو هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنّه لَيَأْتِي الرّجُلُ الْعظِيمُ السّمِينُ يَومَ الْقِيامَةِ، لَا يزِنُ عنْدَ اللهِ جنَاحَ بعُوضةٍ، اقْرَؤوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾(٤)»(٥).

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ: «أنّه ... كَانَ دَقيقَ السّاقَيْنِ، فجَعَلَتِ الرّيحُ تكْفَؤُهُ(٦)، فَضَحكَ الْقوْمُ مِنه، فَقَال رَسُولُ اللهِ ﷺ: مِمَّ تضْحكُونَ؟ قَالُوا: يَا نَبِيّ اللهِ مَن دِقَّةِ ساقَيْهِ، فَقَال: وَالّذِي نَفسِي بِيَدِه لهُمَا أثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِن أحُدٍ»(٧).

---

(١) انظر: القرطبي، التذكرة، ٢/ ٧٣٤-٧٣٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ١٦٦. الشوكاني، فتح القدير، ٢/ ١٩١.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٨١.

(٣) انظر: ٥٢٣-٥٢٤.

(٤) سورة الكهف، من الآية: ١٠٥.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٤٤٥٢، كتاب التفسير، باب: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ الآية، ٤/ ١٧٥٩. صحيح مسلم، ح ٢٧٨٥، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤/ ٢١٤٧. واللفظ له.

(٦) تكْفَؤُهُ: أي: تكاد تميل به وينقلب. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [كفأ]، ٤/ ١٨٢. الزبيدي، مرجع سابق، [كفأ]، ١/ ٣٩٢.

(٧) مسند الإمام أحمد، ح ٣٩٩١، ٧/ ٩٨-٩٩. واللفظ له. وقال محقّقوه: "صحيح لغيره". البحر الزخّار للبزّار، ح ٣٣٠٥، ٨/ ٢٤٥. المعجم الكبير للطبراني، ح ٨٤٥٢، ٩/ ٧٨. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٥٣٨٥، ٣/ ٣٥٨. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه". وقال الهيثمي: "رواه البزّار والطبراني، ورجالهما رجال الصحيح". الهيثمي، مرجع سابق، ٩/ ٢٨٩.

ومن قال: بوزن صحائف الأعمال، استدلّ بحديث صاحب البطاقة الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ عن النبي ﷺ، وفيه: «فَتوضَعُ السّجِلَّاتُ فِي كَفّة، وَالْبطَاقَةُ فِي كَفّة، فطَاشَتْ[(١)] السّجِلَّاتُ وَثَقلَتْ الْبطَاقَةُ، فَلا يَثْقلُ مَعَ اسمِ اللهِّ شَيءٌ»[(٢)].

ومن قال: بعموم الوزن للعمل والعامل وصحائف الأعمال، استدلّ بمجموع الأحاديث الشريفة السابقة.

والذي يظهر:

أن الذي يُوزن العمل وصاحبه وصحائف الأعمال، وذلك جمعًا بين النصوص الشرعية وإعمالًا لها.

يقول ابن كثير: "وقد يمكن الجمع بين هذه الآثار، بأن يكون ذلك كلّه صحيحًا، فتارة تُوزن الأعمال، وتارَةً تُوزن محالها، وتارَةً يُوزن فاعلها، والله أعلم"[(٣)].

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "فثبت وزن الأعمال والعامل وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفّتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات، فعلينا الإيمان بالغيب كما أخبرنا الصادق، من غير زيادةٍ ولا نقصان"[(٤)].

ويقول حافظ حكمي: "والذي أستظهَر من النصوص والله أعلم: أن العامل وعمله وصحيفة عمله كلّ ذلك يُوزن؛ لأن الأحاديث التي في بيان القرآن قد وردت بكلٍّ من ذلك، ولا منافاة بينها، ويدلّ لذلك ما رواه أحمد رحمه الله تعالى عن عبد الله بن عمرو في قصة صاحب البطاقة، بلفظ: قال: قال رسول الله ﷺ: «تُوضَعُ الْمَوَازِينُ يوم الْقِيَامَةِ، فيؤتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ في كَفَّةٍ، فَيُوضَعُ مَا أَحْصِيَ عَلَيهِ، فَتَمَايَلُ بِهِ الْمِيزَانُ، قَال: فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ، قَال: فَإذَا أَدْبَرَ بِهِ إذا صَائِحٌ يَصِيحُ مِن عِنْدِ الرَّحمَن، يَقُول: لا تَعْجَلُوا لا تَعْجَلُوا، فَإِنّه قَد بَقِيَ لَهُ، فَيُؤتَى بِبِطَاقَةٍ فِيهَا: لا إِلَهَ إِلا الله، فَتُوضَعُ مَع الرَّجُلِ في كَفَّةٍ حَتّى يَمِيلَ بِهِ الْمِيزَانُ»[(٥)].

فهذا الحديث يدلّ على أن العبد يُوضع هو وحسناته وصحيفتها في كفّة، وسيئاته مع صحيفتها في الكفّة الأخرى، وهذا غاية الجمع بين ما تفرّق ذكره في سائر أحاديث الوزن، ولله الحمد والمنّة"[(٦)].

---

(١) فطَاشَتْ: الطيش الخفّة. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [طيش]، ٣/ ١٥٣. ابن منظور، مرجع سابق، [طيش]، ٦/ ٣١٢.

(٢) سبق تخريجه: ٥٢١.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٠٣.

(٤) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٧٥.

(٥) سبق تخريجه: ٥٢١.

(٦) حكمي، معارج القبول، ٢/ ٨٤٨-٨٤٩.

وبتأمّل ما ذكره الإيجي في حديثه عن الميزان يظهر:

أنه موافق لمذهب أهل السنة والجماعة، وذلك فيما يتعلّق بإثبات أصل الميزان وأدلّته من النصوص الشرعية، مع العلم بأن اختياره أن الوزن يكون لصحائف الأعمال هو أحد الأقوال في المسألة، بينما القول الصواب: أن الوزن يعمّ العمل والعامل وصحائف الأعمال.

خامسًا: الصراط:

الصراط في اللغة:

"الطريق المستقيم، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾[1]"[2].

"وأصل صاده: سين، قُلبت مع الطاء صادًا؛ لقُرب مخارجها"[3].

والسراط بالسين: هو البلع، "يقال: سرِطت الشيء بالكسر أسرِطُه سرْطًا: بلعته، واسترَطه: ابتلعه"[4].

ومنه: سُمّي سراطًا؛ لأنه يسترط المارّة فيه لكثرة سلوكهم به، أي: يبتلعهم.

قال الأزهري في تعليل تسمية الطريق الواضح سراطًا: "إنما قيل للطريق الواضح: سراطًا؛ لأنه كان يسترط المارّة لكثرة سلوكهم"[5].

والصراط بالصاد: "لغة قريش الأولين"[6].

"ومنه: قول الله ﷻ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[7]، ومعناه: ثبّتنا على المنهاج الواضح.

وقال جرير بن عطية[8]:

أمير المؤمنينَ على صراطٍ ... إذا اعوجّ الموارد مستقيم[9]"[10]

---

(١) سورة الأنعام، من الآية: ١٥٣.

(٢) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [صرط]، ٢٨٠.

(٣) ابن منظور، مرجع سابق، [صرط]، ٧/ ٣٤٠.

(٤) الجوهري، مرجع سابق، [سرط]، ٣/ ١١٣٠.

(٥) الأزهري، مرجع سابق، [سرط]، ١٢/ ٢٣٢.

(٦) ابن منظور، مرجع سابق، [سرط]، ٧/ ٣١٤.

(٧) سورة الفاتحة، الآية: ٦.

(٨) هو: جرير بن عطية بن حذيفة الخطفى، أبو حزرة، كان من فحول شعراء الإسلام، وكانت بينه وبين الفرزدق والأخطل مهاجاة ونقائض، تفوّق في شعر الفخر والمديح والهجاء والنسيب، توفي سنة ١١١هـ. انظر: محمد بن سلّام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود بن محمد شاكر، ط [بدون] (جدّة: دار المدني، ت [بدون])، ٢/ ٢٩٧. ابن خلّكان، مرجع سابق، ١/ ٣٢١-٣٢٧.

(٩) جرير بن عطية الخطفى، ديوان جرير بن عطية، تحقيق: نعمان بن محمد طه، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ت [بدون])، ١/ ٢١٨.

(١٠) الأزهري، مرجع سابق، [سرط]، ١٢/ ٢٣٢.

الصراط في الشرع:

قال النووي: "هو جسر على متن جهنم، يمرّ عليه الناس كلّهم، فالمؤمنون ينجون على حسب حالهم، أي: منازلهم، والآخرون يسقطون فيها"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه: "والصراط منصوب على متن جهنم، وهو الجسر الذي بين الجنة والنار، يمرّ الناس عليه على قدر أعمالهم"(٢).

وعرّفه ابن حجر العسقلاني بقوله: "الجسر المنصوب على جهنم؛ لعبور المسلمين عليه إلى الجنة"(٣).

وممّا سبق يتبيّن:

أن الصراط في اللغة يُطلق على الطريق، وأمّا في الشرع فهو جسر حقيقي مضروب على جهنم للعبور إلى الجنة.

والصراط ثابت بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

وممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾(٤).

وفي هذه الآية إشارة إلى وجود الصراط؛ إذ لا يكون الورود إلّا بالمرور على الصراط على متن جهنم.

كما بيّن النبي ﷺ في الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن الورود هو المرور على الصراط، وذلك في قوله عند حفصة رضي الله عنها: «لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا، قَالَتْ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، فَانْتَهَرَهَا، فَقَالَتْ حَفْصَةُ: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ ﴾، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: قَدْ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾(٥)"(٦).

فقد أشار ﷺ هنا إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها، وأن النجاة من الشرّ لا تستلزم حصوله، بل تستلزم انعقاد سببه(٧).

---

(١) النووي، المنهاج، ٣/ ٢٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٦.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٤٤٦.

(٤) سورة مريم، الآية: ٧١.

(٥) سورة مريم، الآية: ٧٢.

(٦) صحيح مسلم، ح ٢٤٩٦، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان رضي الله عنهم، ٤/ ١٩٤٢.

(٧) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٥٠. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٧١.

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي[١]:

١- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ في حديث الرؤية الطويل: «وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ[٢] جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ، وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ[٣] مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ[٤]، هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ؟ قَالُوا: نَعَم، يَا رَسُول الله، قَال: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللهُ، تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمُ الْمُؤْمِنُ بَقِيَ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمُ الْمُجَازَى حَتَّى يُنَجَّى»[٥].

٢- عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال في معنى الحديث السابق: «ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ، وَيَقُولُونَ: اللَّهُمّ سَلِّمْ سَلِّمْ، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، وَمَا الجِسْر؟ قَالَ: دَحْضٌ[٦] مَزِلَّةٌ[٧]، فِيهِ خَطَاطِيفُ، وَكَلَالِيبُ، وَحَسَكٌ تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوَيْكَةٌ، يُقَالُ لَهَا: السَّعْدَانُ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَالطَّيْرِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوسٌ[٨] فِي نَارِ جَهَنَّمَ»[٩].

ج) دلالة الإجماع:

أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات الصراط وأنه حقّ:

---

(١) انظر: ٥١٠.

(٢) ظَهْرَيْ: أي: وسط، وكذلك يقال للشيء إذا كان وسط شيء: بين ظهريه وظهرانيه. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [ظهر]، ٦/ ١٣٧. ابن منظور، مرجع سابق، [ظهر]، ٤/ ٥٢٤.

(٣) كَلَالِيبُ: جمع كلوب، وهي حديدة معوجّة الرأس، ذات شُعب، يُعلّق بها اللحم. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [كلب]، ٤/ ١٩٥. الزبيدي، مرجع سابق، [كلب]، ٤/ ١٦٩.

(٤) السَّعْدَان: بقل له ثمر مستدير، مشوكُ الوجه، إذا يبس سقط على الأرض مستلقيًا، وهو من أطيب مراعي الإبل ما دام رطبًا. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [سعد]، ٢/ ٤٥. ابن منظور، مرجع سابق، [سعد]، ٣/ ٢١٦.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٧٧٣، كتاب صفة الصلاة، باب فضل السجود، ١/ ٢٧٧-٢٧٨. صحيح مسلم، ح ١٨٢، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٣-١٦٦. واللفظ له.

(٦) دَحْضٌ: زلق، يقال: دحض يدحض دحضًا، إذا زلق. انظر: ابن قتيبة، مرجع سابق، ١/ ٣٢١. ابن منظور، مرجع سابق، [دحض]، ٧/ ١٤٨.

(٧) مَزِلَّةَ: زلق، يقال: زلّ يزلّ، إذا زلق، والمراد: أنه تزلق عليه الأقدام ولا تثبُت. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [زلل]، ٢/ ٣١٠. ابن منظور، مرجع سابق، [زلل]، ١١/ ٣٠٦.

(٨) مَكْدُوسٌ: أي: مدفوع، وتكدّس الإنسان إذا دُفع من ورائه فسقط. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [كدس]، ٤/ ١٥٥. ابن منظور، مرجع سابق، [كدس]، ٦/ ١٩٢.

(٩) سبق تخريجه: ٣٨٢. واللفظ لمسلم.

قال أبو زُرعة وأبو حاتم الرازيّان: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم ... والصراط حقّ"(١).

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن الصراط جسر ممدود على جهنم، يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء على قدر ذلك"(٢).

وللصراط مواصفات عديدة يمتاز بها، وهي:

١- أنه جسر مضروب على متن جهنم.

٢- أنه شديد الحرارة؛ لأنه فوق جهنم مباشرة.

٣- أنه زلق لا تثبت عليه الأقدام.

٤- أن على حافتيه كلاليب، وخطاطيف، وحسك، مثل: شوك السعدان، تخطف من أُمرت بخطفه. وذلك كما دلّت الأحاديث الشريفة السابقة.

٥- أنه حاد ودقيق، كما جاء عن سلمان الفارسي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «وَيُوضَعُ الصِّرَاطُ مِثلَ: حَدِّ المُوسَى»(٣).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "بلَغَنِي: أنَّ الجِسْرَ أدَقُّ مِن الشَّعرَةِ، وأَحَدُّ مِن السَّيفِ"(٤).

ولهذا فإن علماء أهل السنة والجماعة أخذوا بهذا الوصف(٥).

ومن الجدير بالإشارة:

أنه قد ورد في أوصاف الصراط الأخروي أحاديث كثيرة لم تثبُت، ذكر بعضها ابن حجر العسقلاني، وحكم على أسانيدها بالضعف(٦).

---

(١) نقلًا عن: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٦-١٧٧.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٨٦.

(٣) المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٨٧٣٩، ٤/ ٦٢٩. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه". وصحّحه محمد بن ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط [بدون] (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ٢/ ٦١٩.

(٤) صحيح مسلم، ح ١٨٣، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٧٠.

(٥) ومنهم -على سبيل المثال-:

- عبيد الله بن بطّة العكبري، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، ط١ (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م)، ٢٢٢.
- النووي، المنهاج، ٣/ ٢٠.
- السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ١٩٠.

(٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٤٥٤.

ورسول الله ﷺ هو أول من يجوز الصراط من الأنبياء عليهم السلام؛ إظهارًا لمكانته وفضله عليهم، كما أن أمّته أول من يجوز الصراط من الأمم؛ لكرامتها عند الله ﷻ، ثم تعبر الأمم الأخرى من أتباع الرسل مع رسلهم عليهم السلام.

قال القرطبي في بيان ذلك: "فكذلك الرسول ﷺ وأمّته على الصراط، فلا يجوز أحد حتى يجوز هو وأمّته، فكأنه يُجيز الناس"[(١)].

وقال ابن حجر العسقلاني: "ويؤخذ أيضا من قوله في بقية الحديث: «فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ»[(٢)] فإن فيه: إشارةً إلى أن الأنبياء بعده يُجيزون أممهم"[(٣)].

وصفة جواز النبي ﷺ وأمّته على الصراط:

أن يناديهم منادٍ ليعبروا وهم بين الأمم، فيقوم الرسول ﷺ حين يسمع ذلك النداء، ثم تتّبعه أمّته، كما في الحديث الذي رواه عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «فَتُفْرج لَنَا الْأُمَم عَنْ طَرِيقنَا ... فَتَقُول الْأُمَم: كَادَتْ هَذِهِ الْأُمَّة أَنْ تَكُونَ أَنْبِيَاءَ كُلُّهَا»[(٤)].

وممّا يدلّ على ذلك أيضًا حديث عبد الله بن سلام رضي الله عنه عن النبي ﷺ، وفيه: «ثُمّ يُنَادِي مُنَادٍ: أَيْنَ مُحَمَّدٌ وَأُمّته؟ فَيَقُوم، فَتَتبَعُه أُمّته بَرّهَا وَفَاجِرِهَا، فَيَأْخُذُونَ الجِسر، فَيَطمِسُ اللهُ أَبصَار أَعدَائِه، فَيَتَهَافَتُون مِن يَمِين وَشِمَال، وَيَنْجُو النّبِي وَالصَالِحُون»[(٥)].

وأول من يجوز من هذه الأمّة بعد نبيها ﷺ:

فقراء المهاجرين، كما جاء عن ثوبان رضي الله عنه مولى رسول الله ﷺ: «أَنَ حَبرًا مِن أَحبَارِ اليَهُود سَأَلَ النَبي ﷺ: أَينَ يَكُون النَاس: ﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾[(٦)]؟ فَقَال رَسُول اللهِ ﷺ: هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُونَ الْجِسْرِ، قَال: فَمَنْ أَوَّلُ النَّاسِ إِجَازَةً؟ قَال: فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ»[(٧)].

ومن شدّة هول الصراط يتكلّم الأنبياء والرسل عليهم السلام، فيدعون الله تعالى بالسلامة –حيث أمِنوا بأمان الله ﷻ لهم– لمن يعبر الصراط من أتباعهم؛ وذلك لكمال شفقتهم ورحمتهم بالخلق، وفي

---

(١) القرطبي، المُفهم، ١/ ٤٢٠.

(٢) سبق تخريجه: ٥٢٩.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٤٤٨-٤٤٩.

(٤) مسند الإمام أحمد، ح ٢٥٤٦، ٤/ ٣٣٢. وقال محقّقوه: "حسن لغيره". وقال الهيثمي: "وفيه علي بن زيد وقد وثّق، وبقية رجاله رجال الصحيح". الهيثمي، مرجع سابق، ١٠/ ٣٧٣.

(٥) المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٨٦٩٨، ٤/ ٦١٢. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه".

(٦) سورة إبراهيم، من الآية: ٤٨.

(٧) صحيح مسلم، ح ٣١٥، كتاب الحيض، باب بيان صفة منيِّ الرجل، ١/ ٢٥٢.

اقتصارهم على طلب السلامة إشارة إلى عظم شأنها؛ لأنها عين الغنيمة والكرامة[1].

وقد جمع النووي بين الروايات التي تفيد عدم كلام الأمم على الصراط، واختصاص الرسل عليهم السلام بهذا الدعاء -اللهمّ سلّم سلّم- وبين ما جاء في كلام المؤمنين:

بأن ما ورد من عدم كلام الأمم خاصّ بحال الإجازة على الصراط، وما ورد من كلامهم بأنه في مواطن القيامة الأخرى، وذلك عند شرحه لقول النبي ﷺ: «وَلا يَتَكَلَّمُ إِلَّا الرُّسُلُ»[2]، حيث قال: "معناه: لشدّة الأهوال، والمراد: لا يتكلّم في حال الإجازة، وإلّا ففي يوم القيامة مواطن يتكلّم الناس فيها، وتجادل كلّ نفسٍ عن نفسها، ويسأل بعضهم بعضًا ويتلاومون، ويخاصم التابعون المتبوعين"[3].

والناس على أصنافٍ حال المرور على الصراط، كما دلّت عليه الأحاديث الشريفة السابقة[4].

قال النووي: "إنهم ثلاثة أقسام: قسم يسلم فلا يناله شيء أصلًا، وقسم يُخدش ثم يُرسل فيخلص، وقسم يُلقى فيسقط في جهنم"[5].

وقال ابن أبي جمرة[6]: "فيكون الناس على هذا الخبر الصدق ثلاثة أصناف: ناجٍ بلا تشويش ... ومنهم الذي توبقه أعماله فيهلك، وما بين ذلك الذي يخردل ثم ينجو"[7].

والمقصود:

أن الخلق يتفاوتون في مرورهم على الصراط بحسب أعمالهم، كما دلّت عليه الأحاديث الشريفة السابقة[8].

ويمكن تلخيص ذلك بالآتي:

القسم الأول: من يمرّون عليه، مثل: طرف العين.

---

(١) انظر: محمد بن أحمد السّفّاريني، البحور الزاخرة في علوم الآخرة، تحقيق: محمد بن إبراهيم شومان، ط١ (الكويت: دار غراس، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م)، ١/ ٧٣٨.

(٢) سبق تخريجه: ٥٢٩.

(٣) النووي، المنهاج، ٣/ ٢١.

(٤) انظر: ٥٢٩.

(٥) النووي، المنهاج، ٣/ ٢٩.

(٦) هو: عبد الله بن سعد بن أبي جمرة الأندلسي، أبو محمد، من العلماء بالحديث، مالكي المذهب، كان قوّالًا للحقّ أمّارًا بالمعروف نهاءً عن المنكر، من مؤلّفاته: (بهجة النفوس)، و(المرائي الحسان)، توفي سنة ٦٩٥هـ. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣/ ٣٤٦. الزركلي، مرجع سابق، ٤/ ٨٩.

(٧) عبد الله بن سعد بن أبي جمرة، بهجة النفوس وتحلّيها بمعرفة ما لها وما عليها، ط١ (القاهرة: مطبعة الصدق الخيرية، ١٣٤٨هـ)، ٢/ ٢٩.

(٨) انظر: ٥٢٩.

القسم الثاني: من يمرّون عليه كالبرق.

القسم الثالث: من يمرّون عليه كالريح.

القسم الرابع: من يمرّون عليه كالطير.

القسم الخامس: من يمرّون عليه كأجود الخيل.

القسم السادس: من يمرّون عليه كأجود الركاب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصراط منصوب على متن جهنم، وهو الجسر الذي بين الجنة والنار، يمرّ الناس عليه على قدر أعمالهم: فمنهم من يمرّ كلمح البصر، ومنهم من يمرّ كالبرق الخاطف، ومنهم من يمرّ كالريح، ومنهم من يمرّ كالفرس الجواد، ومنهم من يمرّ كركاب الإبل، ومنهم من يعدو عدوًا، ومنهم من يمشي مشيًا، ومنهم من يزحف زحفًا، ومنهم من يُخطف خطفًا ويُلقى في جهنم؛ فإن الجسر عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم، فمن مرّ على الصراط دخل الجنة"(1).

وبالنظر إلى ما ذكره الإيجي في حديثه عن الصراط يتبيّن:

موافقته لمعتقد أهل السنة والجماعة في بعض مسائل الصراط، من تعريفه بأنه: الجسر المنصوب على جهنم، وإثباته بالدليل من السنة النبوية، ووصفه بأنه أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف، وفي تفاوت أحوال المارّين عليه، ممّن يمرّ عليه كالبرق الخاطف، وكالريح الهابّة، وكالجواد.

إلّا أن الإيجي قد خالف أهل السنة والجماعة في مسألة عبور غير المؤمنين على الصراط؛ فأهل السنة والجماعة يرون أن الكفّار والمشركين لا يجوزون الصراط، بل يسقطون في جهنم ابتداءً، بينما يُنصب الصراط لأتباع الرسل عليهم السلام من الموحّدين: طائعهم وعاصيهم.

قال ابن رجب: "واعلم أن الناس منقسمون إلى: مؤمن يعبد الله وحده لا يشرك به شيئًا، ومشرك يعبد مع الله غيره، فأمّا المشركون فإنهم لا يمرّون على الصراط، وإنما يقعون في النار قبل وضع الصراط"(2).

وقد استدلّ ابن رجب على ذلك بما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في حديث الرؤية الطويل: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ: لِيَتَّبِعْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الأَصْنَامِ وَالأَنْصَابِ(3) إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/ 146-147.

(2) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، التخويف من النار والتعريف بحال البوار، ط1 (دمشق: دار البيان، 1399هـ)، 176.

(3) الْأَنْصَابِ: جمع نصب، وهو حجر كانوا ينصبونه في الجاهلية، ويتّخذونه صنمًا فيعبدونه، وقيل: حجر كانوا ينصبونه ويذبحون عليه، فيحمرّ بالدم. انظر: الحميدي، مرجع سابق، 198. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [نصب]، 5/ 59.

مِنْ بَرٍّ، وَفَاجِرٍ، وَغُبَّرِ[(١)] أَهْلِ الْكِتَابِ، فَيُدْعَى الْيَهُودُ، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعْبُدُ عُزَيْرَ ابْنَ اللهِّ، فَيُقَالُ: كَذَبْتُمْ، مَا اتَّخَذَ اللهُّ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ، فَمَاذَا تَبْغُونَ؟ قَالُوا: عَطِشْنَا يَا رَبَّنَا، فَاسْقِنَا، فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ أَلَا تَرِدُونَ؟ فَيُحْشَرُونَ إِلَى النَّارِ كَأَنَّهَا سَرَابٌ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَيَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ، ثُمَّ يُدْعَى النَّصَارَى، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللهِّ، فَيُقَالُ لَهُمْ: كَذَبْتُمْ، مَا اتَّخَذَ اللهُّ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَاذَا تَبْغُونَ؟ فَيَقُولُونَ: عَطِشْنَا يَا رَبَّنَا، فَاسْقِنَا، قَالَ: فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ أَلَا تَرِدُونَ؟ فَيُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ كَأَنَّهَا سَرَابٌ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَيَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَّ تعالى: مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ سبحانه وتعالى فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا، قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ... ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ»[(٢)].

ثم قال بعد أن أورد الحديث: "فهذا الحديث صريح في أن كلّ من أظهر عبادة شيء سوى الله، كالمسيح والعزير من أهل الكتاب، فإنه يلتحقُ بالمشركين في الوقوع في النار قبل نصب الصراط، فعُبّاد الأصنام والشمس والقمر، وغير ذلك من المشركين، تتّبع كلّ فرقةٍ منهم ما كانت تعبد في الدنيا، فترد النار مع معبودها"[(٣)].

وممّا يدلّ على عدم مرور الكفّار على الصراط أيضًا:

أن الصراط عبارة عن جسرٍ منصوبٍ للعبور إلى الجنة، فلا يمرّ عليه الكفّار؛ لأنهم ليسوا من أهل الجنة.

سادسًا: الحوض المورود:

الحوض في اللغة: مجتمع الماء، وجمعه أحواض وحِياض، واستحوضَ الماءُ، أي: اتّخذ لنفسه حَوْضًا[(٤)].

الحوض في الشرع:

هو مجمع الماء الذي أُعطيه النبي ﷺ في عرصات القيامة، ممّا ثبتت به النصوص الشرعية، والذي ترده أمّته غياثًا لهم، وإكرامًا لنبيهم عليه الصلاة والسلام.

---

(١) غُبَّرِ: جمع غابر، أي: البقايا. انظر: القاسم بن سلّام، غريب الحديث، ٤/ ١٦٢. الأزهري، مرجع سابق، [غبر]، ٨/ ١٢٣.

(٢) سبق تخريجه: ٣٨٢. واللفظ لمسلم.

(٣) ابن رجب، التخويف من النار، ١٧٢.

(٤) انظر: الأزهري، مرجع سابق، [حوض]، ٥/ ١٠٣. ابن فارس، مرجع سابق، [حوض]، ٢/ ١٢٠. ابن منظور، مرجع سابق، [حوض]، ٧/ ١٤١.

والحوض ثابت بالسنة النبوية والإجماع:

أ) دلالة السنة النبوية:

إن الأحاديث الشريفة الواردة في إثبات الحوض متواترة؛ فقد رواها عن النبي ﷺ أكثر من خمسين صحابيًا.

وممّن نقل أسماء رواتها وساق أحاديثهم من العلماء: ابن كثير[١]، وابن حجر العسقلاني[٢]، والسيوطي[٣].

ومن الأحاديث الشريفة على إثبات الحوض بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي[٤]:

١- عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «حَوْضٌ تَرِدُ عَليهِ أُمَّتِي يومَ الْقِيَامَةِ، آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، فَيُخْتَلَجُ[٥] الْعَبْدُ مِنهُم، فَأَقُولُ: رَبِّ إِنَّهُ مِن أُمَّتِي، فَيَقُول: مَا تَدْرِي مَا أَحْدَثَ بَعْدَكَ»[٦].

٢- عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ من اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ من الْمِسْكِ، وَكِيزَانُهُ[٧] كَنُجُومِ السَّمَاءِ، من شَرِبَ منها فلا يَظْمَأُ أَبَدًا»[٨].

ب) دلالة الإجماع:

ومن العلماء الذين نقلوا الإجماع على إثبات الحوض:

أبو الحسن الأشعري، وذلك بقوله: "وأجمعوا أن لرسول الله ﷺ حوضًا يوم القيامة ترده أمّته، لا يظمأ من شرب منه، ويُذاد عنه من بدّل وغيّر"[٩].

وقال ابن أبي زَمَنِين: "وأهل السنة يؤمنون بأن للنبي محمد حوضا أعطاه الله إيّاه، من شرب منه شربةً لم يظمأ بعدها أبدًا"[١٠].

---

(١) انظر: ابن كثير، النهاية في الفتن، ١/ ١٨٨-٢٠٧.

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٤٦٨-٤٦٩.

(٣) انظر: السيوطي، البدور السافرة، ٢٤١-٢٥٦.

(٤) انظر: ٥١٠.

(٥) فَيُخْتَلَجُ: الخلج هو الجذب والنزع، يقال: خلجت الشيء من يده، أي: جذبته ونزعته. انظر: ابن فارس، مرجع سابق، [خلج]،٢/ ٢٠٦. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [خلج]، ٢/ ٥٩.

(٦) صحيح مسلم، ح ٤٠٠، كتاب الصلاة، باب حجّة من قال البسملة آية، ١/ ٣٠٠.

(٧) كِيزَانُهُ: جمع كوز، وهو من الأواني التي يُشرب بها الماء. انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [كوز]، ٥/ ٤٠٢. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط٣ (القاهرة: دار عمران، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٢/ ٨٠٤.

(٨) صحيح البخاري، ح ٦٢٠٨، كتاب الرّقاق، باب في الحوض، ٥/ ٢٤٠٥.

(٩) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٨٨-٢٨٩.

(١٠) ابن أبي زَمَنِين، رياض الجنة، ١٥٨.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وما أخبر به النبي من أمر: الجنة والنار، والبعث والحساب وفتنة القبر، والحوض وشفاعة النبي ﷺ في أهل الكبائر، فإن هذه الأصول كلّها متّفق عليها بين أهل السنة والجماعة"(١).

وقال السّفّاريني: "الحوض والكوثر ثابت بالنصّ، وإجماع أهل السنة والجماعة، حتى عدّه أهل السنة في العقائد الدينية؛ لأجل الردّ على أهل البدع والضلال"(٢).

وقد وردت للحوض صفات كثيرة جاء ذكر بعضها فيما تقدّم من الأحاديث الشريفة، وحاصلها:

أنه حوض عظيم ومورد كريم، لا يعلم سعته على الحقيقة إلّا الله ﷻ، ماؤه أشدّ بياضًا من اللبن، وأطيب ريحًا من المسك، من يشرب منه شربةً لم يظمأ بعدها أبدًا، وفيه من الأباريق كعدد نجوم السماء.

وحوض النبي ﷺ هو أشهر الأحواض وأعظمها وأحلاها وأكثرها ورودًا يوم القيامة(٣)؛ لكثرة أتباعه عليه الصلاة والسلام، فهو مكرمة ومنّة عظيمة من الله تعالى على نبيه ﷺ وأمّته.

وهذا الحوض ترده أمّة النبي ﷺ إلّا من جاء في النصّ طرده عن حِياضه عليه الصلاة والسلام، ومنعه من الشرب منه.

قال القرطبي: "قال علماؤنا رحمة الله عليهم أجمعين: فكلّ من ارتدّ عن دين الله، أو أحدث فيه ما لا يرضاه الله، ولم يأذن به الله، فهو من المطرودين عن الحوض، المبعدين عنه"(٤).

ويظهر من خلال ما ذكره الإيجي في الحوض المورود:

موافقته لأهل السنة والجماعة، وذلك فيما يتعلّق بإثبات أصل المسألة، ودليلها من السنة النبوية، أمّا الآية التي استدلّ بها على الحوض من الكتاب العزيز، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾(٥)، فليس فيها دلالةً على الحوض، بل على الكوثر، وهو غيره.

وذلك لسببين:

السبب الأول: اختلافهما في المعنى؛ فمعنى الحوض كما تقدّم: مجمع الماء الذي أُعطيه النبي ﷺ في عرصات القيامة، أمّا الكوثر فمعناه: نهر في الجنة(٦).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٤٨٦.

(٢) محمد بن أحمد السّفّاريني، شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، تحقيق: زهير الشاويش، ط [بدون] (بيروت: المكتب الإسلامي، ت [بدون])، ١/ ٥٣٧.

(٣) انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، الفصول في سيرة الرسول، تحقيق: محمد العيد الخطراوي ومحي الدين مستو، ط١ (بيروت: دار القلم، ١٣٩٩هـ)، ٢٦٠. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢٥١-٢٥٢.

(٤) القرطبي، التذكرة، ٢/ ٧١٠. وانظر: ابن عبد البرّ، التمهيد، ٢٠/ ٢٦٢.

(٥) سورة الكوثر، الآية: ١.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، ٣٠/ ٣٢٣.

السبب الثاني: اختلافهما في المكان، فالحوض في الموقف في عرصات يوم القيامة، أمّا الكوثر ففي الجنة، كما دلّ على ذلك حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «لَمَّا عُرِجَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلى السَّمَاءِ، قَالَ: أَتَيْتُ على نَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ اللُّؤْلُؤِ مُجَوَّفًا، فَقُلت: مَا هَذا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذا الْكَوْثَرُ»[1].

(١) صحيح البخاري، ح ٤٦٨٠، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الكوثر، ٤/ ١٩٠٠.

المبحث الثالث:

الجزاء

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر.**
- **المطلب الثاني: خلق الجنة والنار.**

المطلب الأول:

شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

تحدّث الإيجي عن شفاعة النبي ﷺ، وإجماع المسلمين على أصلها، وأنها تكون لأهل الكبائر من الأمّة.

واستدلّ عليها بقوله ﷺ من حديث أنس بن مالك ﷺ: «شَفَاعَتِي لأهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»(١).

وبقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾(٢)، أي: ولذنب المؤمنين بدلالة القرينة، وأن طلب المغفرة شفاعة(٣).

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

إن ممّا يحسن البدء به قبل دراسة رأي الإيجي التعرّف على معنى الشفاعة، والمقصود بها عند كلٍّ من علماء اللغة والشرع.

الشفاعة في اللغة:

مشتقّة من الشفع، والشفع: "أصل صحيح يدلّ على مقارنة الشيئين"(٤).

وهو: "خلاف الوتر، تقول: كان وترًا فشفعته شفعًا، وشفع الوتر من العدد شفعًا، صيّره زوجًا.

وشفع لي يشفع شفاعةً وتشفّع: طلب، والشفيع: الشافع، والجمع: شفعاء، واستشفع بفلانٍ على فلان، وتشفّع له إليه فشفّعه فيه، واستشفعه: طلب منه الشفاعة، أي: قال له: كن لي شافعًا"(٥).

"وقوله تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾(٦)،(٧)، أي: من يزد عملًا إلى عمل، من الشفع: وهو الزيادة"(٨).

---

(١) سنن أبي داود، ح ٤٧٣٩، كتاب السنة، باب في الشفاعة، ٤/ ٢٣٦. سنن الترمذي، ح ٢٤٣٥، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه، ٤/ ٦٢٥. وقال: "هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه". مسند الإمام أحمد، ح ١٣٢٢٢، ٢/ ٤٣٩. وقال محقّقوه: "إسناده صحيح". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٢٢٨، ١/ ١٣٩. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه بهذا اللفظ". وصحّحه الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/ ١٦٠. صحيح سنن الترمذي، ٢/ ٥٨١.

(٢) سورة محمد، من الآية: ١٩.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٠.

(٤) ابن فارس، مرجع سابق، [شفع]، ٣/ ٢٠١.

(٥) ابن منظور، مرجع سابق، [شفع]، ٨/ ١٨٣-١٨٤.

(٦) كِفل: النصيب الوافي، وقيل: الوزر والإثم. انظر: محمد السجستاني، مرجع سابق، ٣٩٧. ابن الهائم، مرجع سابق، ١٧١.

(٧) سورة النساء، من الآية: ٨٥.

(٨) الزبيدي، مرجع سابق، [شفع]، ٢١/ ٢٨٢.

"وروي عن المبرّد[١] وثعلب[٢] أنهما قالا في قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[٣]: الشفاعة الدعاء هاهنا"[٤].

"والشفاعة: كلام الشفيع للملِك في حاجةٍ يسألها لغيره"[٥].

ويُستخلص من التعاريف اللغوية السابقة ما يأتي:

١- أن الشفاعة: هي الطلب من الغير أن يشفع له لدى المشفوع عنده.

٢- أن الشفاعة تُطلق أحيانًا ويراد بها: العمل، أو الدعاء كما في قول المبرّد وثعلب.

٣- أن الشفاعة: هي كلام الشفيع للملِك يسأله حاجةً لغيره.

الشفاعة في الشرع: وردت للشفاعة في الشرع عدّة تعريفات، ومنها ما يأتي:

قال ابن الأثير هي: "السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم"[٦].

وهذا التعريف قاصر؛ لكونه قصر الشفاعة في نوعٍ واحد، وهو العفو والتجاوز عن الذنوب، بينما الشفاعة أعمّ من ذلك؛ فإن من المعلوم أن من أنواع الشفاعة عند الله تعالى الشفاعة في رفع درجات بعض المؤمنين، وهذا النوع ليس فيه تجاوز عن ذنوب، بل رفع درجات.

وعرّفها السّفّاريني بقوله: "هي سؤال الخير للغير"[٧].

وقال العثيمين في تعريفها: "إنها التوسّط للغير بجلب منفعةٍ أو دفع مضرّة"[٨].

وهذان التعريفان جيدان؛ لكونهما جامعان لكافّة أنواع الشفاعة، سواء أكانت رفع درجات أم تجاوزًا عن ذنوب.

---

(١) هو: محمد بن يزيد بن عمير الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرّد، النحوي اللغوي الأديب، إمام العربية ببغداد، كان حسن المحاضرة، فصيحًا بليغًا، مليح الأخبار، حسن النوادر، من تصانيفه: (الكامل)، و(المقتضب)، توفي سنة ٢٨٦ هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٤٧٩-٤٨٦. ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٣١٣-٣٢١.

(٢) هو: أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني، أبو العباس، المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في اللغة، عُني بالنحو أكثر من غيره، فلمّا أتقنه أكبّ على الشعر والمعاني والغريب، من كتبه: (اختلاف النحويين)، و(الوقف والابتداء)، توفي سنة ٢٩١هـ. انظر: الحموي، معجم الأدباء، ٢/ ٥٥-٧٨. السيوطي، بغية الوعاة، ١/ ٣٩٦- ٣٩٨.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٤) الأزهري، مرجع سابق، [شفع]، ١/ ٢٧٨.

(٥) ابن منظور، مرجع سابق، [شفع]، ٨/ ١٨٤.

(٦) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [شفع]، ٢/ ٤٨٥.

(٧) السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٢٠٤.

(٨) العثيمين، القول المفيد، ١/ ٣٣٠.

والشفاعة لا تحلّ إلّا إذا توفّرت فيها ثلاثة شروط، وهي:

الشرط الأول: إذن الله تعالى للشافع أن يشفع.

الشرط الثاني: رضا الله تعالى عن المشفوع له.

الشرط الثالث: أن الله تعالى لا يرضى إلّا عن أهل التوحيد.

وقد ذكر ابن القيّم هذه الشروط الثلاثة وسمّاها: أصولًا، حيث قال: "فهذه ثلاثة أصول تقطع شجرة الشرك من قلب من وعاها وعقلها: لا شفاعة إلّا بإذنه، ولا يأذن إلّا لمن رضي قوله وعمله، ولا يرضى من القول والعمل إلّا توحيده واتّباع رسوله"(١).

وتفصيل هذه الشروط فيما يأتي:

الشرط الأول: إذن الله تعالى للشافع أن يشفع:

فالشفاعة عند الله تعالى مقيّدة بإذنه، لا يتقدّم إليها أحد من الشفعاء يوم القيامة إلّا بعد إذن الله سبحانه له؛ لكمال سلطانه وعظمته، وقد دلّت على ذلك النصوص الشرعية، ومنها:

١ - قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾(٢).

قال ابن كثير في تفسيرها: "وهذا من عظمته وجلاله وكبريائه ﷻ أنه لا يتجاسر على أن يشفع لأحدٍ عنده إلّا بإذنه له في الشفاعة"(٣).

٢ - قوله سبحانه: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾(٤).

٣ - قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾(٥).

فالشفاعة عند الله تعالى بإذنه بخلاف الشفاعة عند البشر فإنها ليست بالإذن(٦).

والإذن يتعلّق بأطراف ثلاثة:

الطرف الأول: الشافع.

الطرف الثاني: المشفوع فيه.

---

(١) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٤١.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٣١٠.

(٤) سورة يونس، من الآية: ٣.

(٥) سورة سبأ، من الآية: ٢٣.

(٦) انظر: ابن القيّم، إغاثة اللهفان، ١/ ٢٢٢.

الطرف الثالث: وقت الشفاعة.

كما وضّح ذلك حافظ حكمي عندما قال: "فليس يشفع إلّا من أذن الله له بالشفاعة، وليس له أن يشفع إلّا بعد أن يأذن الله له، وليس له أن يشفع إلّا فيمن أذن الله تعالى له أن يشفع فيه"[(١)].

والإذن بالشفاعة على نوعين:

النوع الأول: إذن بمعنى المشيئة والخلق وهو الإذن القدَري:

ومنه قوله تعالى عن السحر: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[(٢)]، فهذا بمشيئة الله سبحانه وقدرته، وإلّا فهو لم يبح السحر.

النوع الثاني: إذن بمعنى الإباحة والإجازة وهو الإذن الشرعي:

ومنه قوله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا ۞ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[(٣)]، فإن هذا يتضمّن إباحة الله تعالى لذلك، وإجازته له، ورفع الحرج عن فاعله، مع كونه بمشيئته وقضائه.

أمّا قوله سبحانه: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[(٤)] فالمقصود به: الإذن الشرعي القدَري، فمن سأل الله تعالى بغير إذنه الشرعي، فقد شفع عنده بغير إذنٍ قدَري ولا شرعي[(٥)].

الشرط الثاني: رضا الله تعالى عن المشفوع له:

بما أنه لا بدّ من إذن الله تعالى للشافع أن يشفع، فلا بدّ أيضًا من رضا الله ﷻ عن المشفوع له، كما دلّت على ذلك النصوص الشرعية.

فمن أدلّة الكتاب العزيز على ذلك:

١- قوله سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾[(٦)].

٢- قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾[(٧)].

٣- قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَـٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ

---

(١) حكمي، معارج القبول، ٢/ ٨٨٨.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ١٠٢.

(٣) سورة الأحزاب، الآيات: ٤٥-٤٦.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٥.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٣٨٣-٣٨٥.

(٦) سورة طه، الآية: ١٠٩.

(٧) سورة الأنبياء، من الآية: ٢٨.

وَيَرۡضَىٰٓ ﴾[(1)].

ففي هذه الآيات الكريمة تأكيد على أن الشفاعة لا تتحقّق إلّا بعد الحصول على رضا الله تعالى عن المشفوعين.

وممّا يدلّ من السنة النبوية على رضا الله عن المشفوع له ما رواه أنس بن مالك ﷺ أن النبي ﷺ يقول؛ عندما يأتيه الناس يوم القيامة طلبًا للشفاعة: «فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي، فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ، ثُمَّ يُقَالُ لِي: ارْفَعْ رَأْسَكَ: سَلْ تُعْطَهْ، وَقُلْ يُسْمَعْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِي، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، ثُمَّ أُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَعُودُ»[(2)].

وفي هذا الحديث إشارة إلى أنه ﷺ لا يشفع إلّا لمن رضي الله تعالى عنه، فإذا رضي الله ﷻ وقعت تلك الشفاعة، وإلّا لم تقع، ولم يتقدّم إلى طلبها أحد، سواء أكان ملكًا مقرّبًا أم نبيًا مرسلًا.

الشرط الثالث: أن الله تعالى لا يرضى إلّا عن أهل التوحيد:

فالشفاعة في الآخرة خاصّة بالمؤمنين الذين سلموا ممّا يناقض الإسلام وماتوا على التوحيد، وأنه ليس للكفّار والمشركين فيها نصيب؛ لأن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر، وقد توعّد الكفّار بالخلود في النار يوم القيامة، كما دلّت على ذلك النصوص الشرعية.

ومن أدلّة الكتاب العزيز على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا ﴾[(3)].

والعهد كما فسّره عبد الله بن عبّاس ﷺ هو: "شهادة أن لا إله إلّا الله"[(4)].

٢- قوله ﷻ: ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ﴾[(5)].

قال الطبري في تأويلها: "ما للكافرين بالله يومئذٍ من حميم يحمّ لهم، فيدفع عنهم عظيم ما نزل بهم من عذاب الله، ولا شفيع يشفع لهم عند ربّهم، فيُطاع فيما شفع، ويُجاب فيما سأل"[(6)].

---

(١) سورة النجم، الآية: ٢٦.

(٢) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦١٩٧، كتاب الرّقاق، باب صفة الجنة والنار، ٥/ ٢٤٠١. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٩٣، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلةً فيها، ١/ ١٨٠.

(٣) سورة مريم، الآية: ٨٧.

(٤) أخرجه الطبري، جامع البيان، ١٦/ ١٢٨. سليمان بن أحمد الطبراني، الدعاء، تحقيق: مصطفى بن عبد القادر عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ)، رقم ١٥٧٠، ٤٥٤.

(٥) سورة غافر، من الآية: ١٨.

(٦) الطبري، جامع البيان، ٢٤/ ٥٣.

٣- قوله سبحانه: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[(١)].

قال محمد الأمين الشنقيطي مبيّنًا وجه الدلالة من هذه الآية: "فيها أن الكفّار لا تنفعهم شفاعة الشافعين، ومفهوم كونها لا تنفع الكفّار أنها تنفع غيرهم"[(٢)].

ومن أدلّة السنة النبوية على ذلك:

١- عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: «قُلتُ: يَا رَسُولَ الله، مَن أَسعَدُ النّاس بِشفَاعَتِك يَومَ القِيَامَة؟ فَقَال ﷺ: لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ؛ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ»[(٣)].

قال ابن بطّال[(٤)] عند شرحه لهذا الحديث: "وفيه أن الشفاعة إنما تكون في أهل الإخلاص خاصّة"[(٥)].

٢- وعنه ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا»[(٦)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مبيّنًا اقتصار الشفاعة على أهل الجنة بخلاف من أشرك بالله تعالى بأيّ وجهٍ كان: "فالذي تُنال به الشفاعة هي الشهادة بالحقّ: وهي شهادة أن لا إله إلّا الله، لا تُنال بتولّي غير الله، لا الملائكة ولا الأنبياء ولا الصالحين"[(٧)].

وقال عن امتناع الشفاعة في الكفّار: "فالشفاعة للكفّار بالنجاة من النار، والاستغفار لهم مع موتهم على الكفر لا تنفعهم، ولو كان الشفيع أعظم الشفعاء جاهًا"[(٨)].

---

(١) سورة المدثر، الآية: ٤٨.

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ٨/ ٣٦٧.

(٣) صحيح البخاري، ح ٦٢٠١، كتاب الرّقاق، باب صفة الجنة والنار، ٥/ ٢٤٠٢.

(٤) هو: علي بن خلف بن عبد الملك بن بطّال، أبو الحسن، كان ينتحل الكلام على طريقة الأشعري، من أهل العلم والمعرفة والفهم، عُني بالحديث، ووُلِّي قضاء لورقة، وقد حدّث عنه جماعة من العلماء، من مؤلّفاته: (الاعتصام في الحديث)، و(شرح صحيح البخاري)، توفي سنة ٤٤٩هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٠/ ٢٣٣-٢٣٤. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٢١/ ٥٦. كحّالة، مرجع سابق، ٢/ ٤٣٨.

(٥) ابن بطّال، مرجع سابق، ١/ ١٧٦.

(٦) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٥٩٤٥، كتاب الدعوات، باب لكلّ نبي دعوة مستجابة، ٥/ ٢٣٢٣. صحيح مسلم، ح ١٩٩، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمّته، ١/ ١٨٩. واللفظ له.

(٧) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الحسنة والسيئة، تحقيق: محمد بن جميل غازي، ط [بدون] (القاهرة: مطبعة المدني، ت [بدون])، ١٥٢.

(٨) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة، تحقيق: زهير الشاويش، ط [بدون] (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م)، ٧.

والشفاعة يوم القيامة فضل من الله ﷻ، يمتنّ بها على من يشاء من عباده لينفعهم بها، وهي على أنواع متعدّدة كما يفيد قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَـٰعَةُ جَمِيعًا﴾[١]، ومنها: الشفاعة في مرتكبي الكبائر.

وهذه الشفاعة خاصّة بعصاة أهل التوحيد الذين دخلوا النار بسبب كبائر ذنوبهم ومهلكات أعمالهم، فيشفع فيهم النبي ﷺ لإخراجهم من النار، بعد انقضاء المدّة المقرّرة لهم في علم الله تعالى.

والشفاعة لأهل الكبائر ثابتة بنصوص السنة النبوية والإجماع:

أ) دلالة السنة النبوية:

إن الأحاديث الشريفة الواردة في إثبات الشفاعة لأهل الكبائر كثيرة جدًّا، قد بلغت حدّ التواتر كما نصّ بعض أهل العلم على ذلك:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مستهلّ جوابه، حين سُئل عن الشفاعة في أهل الكبائر من أمّة محمد ﷺ، وهل يدخلون الجنة أم لا؟: "إن أحاديث الشفاعة في أهل الكبائر ثابتة متواترة عن النبي، وقد اتّفق عليها السلف من الصحابة، وتابعيهم بإحسان، وأئمّة المسلمين، وإنما نازع في ذلك أهل البدع من الخوارج والمعتزلة ونحوهم"[٢].

وقال ابن كثير في النوع الثامن من الشفاعة: "شفاعته في أهل الكبائر من أمّة محمد، ممّن دخل النار فيخرجون منها، وقد تواترت بهذا النوع الأحاديث، وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة، فخالفوا في ذلك جهلًا منهم بصحّة الأحاديث، وعنادًا ممّن علم ذلك واستمر على بدعته"[٣].

وقال الخفاجي[٤] عن شفاعة النبي ﷺ في بعض المذنبين ممّن استوجب دخول النار ما نصّه: "وهذه الشفاعة ثابتة بأحاديثَ كثيرةٍ، بلغ مجموع طرقها التواتر، ولا يُعتدّ بمن أنكرها من الخوارج والمعتزلة"[٥].

ومن الأحاديث الشريفة الدالّة على الشفاعة في أهل الكبائر، بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي[٦]:

١- ما جاء في حديث أنس بن مالك ﵁ أن النبي ﷺ قال: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ،

---

(١) سورة الزمر، من الآية: ٤٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٠٩.

(٣) ابن كثير، النهاية في الفتن، ٢/ ٣١٥-٣١٦.

(٤) هو: أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، القاضي، اتّصل بالسلطان مراد العثماني، فولّاه قضاء مصر، ثم عزله عنها، من كتبه: (شفاء الغليل)، و(نسيم الرياض)، توفي سنة ١٠٦٩هـ. انظر: محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ط [بدون] (بيروت: دار صادر، ت [بدون])، ٣٣١-٣٤٢. الزركلي، مرجع سابق، ١/ ٢٣٨-٢٣٩.

(٥) الخفاجي، مرجع سابق، ٣/ ٢٠٠.

(٦) انظر: ٥٣٩.

وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً»[1].

٢- عن عمران بن حصين ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنْ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، يُسَمَّوْنَ: الْجَهَنَّمِيِّينَ»[2].

ب) دلالة الإجماع:

أجمع المحقّقون من أهل العلم على ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر، ومن أقوالهم في ذلك:

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمّته، وعلى أنه يُخرج من النار قومًا من أمّته بعدما صاروا حُممًا، فيُطرحون في نهر الحياة، فينبُتون كما تنبت الحِبّة في حميل[3] السيل"[4].

وقال أبو عثمان الصابوني: "ويؤمن أهل الدين والسنة بشفاعة الرسول ﷺ لمذنبي أهل التوحيد ومرتكبي الكبائر"[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا شفاعته لأهل الذنوب من أمّته، فمتّفق عليها بين الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمّة المسلمين الأربعة، وغيرهم، وأنكرها كثير من أهل البدع"[6].

وممّا تقدّم يتّضح:

أن الإيجي وافق أهل السنة والجماعة في إثبات شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من الأمّة، وما ذكره من أدلّتها من السنة النبوية والإجماع، أمّا استدلاله من الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[7]، وأن الاستغفار هنا شفاعة من الذنوب.

فالحقيقة:

أن هذه الآية ليس فيها ما يدلّ على إثبات الشفاعة للمذنبين والعصاة في الآخرة؛ بل كلّ ما تفيده قبول شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي عمومًا في الدنيا، ولذلك فقد اقتصر أهل السنة والجماعة في

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٧٥، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ٦/ ٢٦٩٦. صحيح مسلم، ح ١٩٣، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلةً فيها، ١/ ١٨٢. واللفظ له.

(٢) صحيح البخاري، ح ٦١٩٨، كتاب الرّقاق، باب صفة الجنة والنار، ٥/ ٢٤٠١.

(٣) حميل: ما يحمله السيل من كلّ شيء، وكلّ محمول فهو حميل. انظر: القاسم بن سلّام، غريب الحديث، ١/ ٧١. ابن منظور، مرجع سابق، [حمل]، ١١/ ١٨٠.

(٤) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٨٨.

(٥) الصابوني، مرجع سابق، ٢٥٨.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ١٤٨.

(٧) سورة محمد، من الآية: ١٩.

استدلالهم على هذا النوع من أنواع الشفاعة بما ورد في السنة النبوية، والتي جاء فيها التصريح بحصول الشفاعة وتحقّقها لمرتكبي الكبائر في الآخرة.

المطلب الثاني:

خلق الجنة والنار

المسألة الأولى: عرض رأي الإيجي:

ذهب الإيجي إلى أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن[1]، واستدلّ على رأيه بقوله: "لنا وجهان:

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلّة على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقةً فكذا النار؛ إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى في صفتهما: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[3] بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما"[4].

المسألة الثانية: دراسة رأي الإيجي:

من الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بالجزاء المتمثّل في الثواب والعقاب، أمّا الثواب فأعلاه الجنة، وهي الجزاء العظيم والفضل الجزيل الذي أعدّه الله تعالى لأوليائه وأهل طاعته، وهي نعيم كامل لا يشوبه نقص، ولا يعكر صفوه كدر.

وأمّا العقاب فقمّته النار، وهي الدار التي أعدّها الله تعالى للكافرين به، المتمردين على شرعه، المكذّبين لرسله عليهم السلام، وهي عذابه الذي يُعذّب فيه أعداءه، والخزي الأكبر والخسران العظيم الذي لا خزي فوقه، ولا خسران أعظم منه.

ويعتقد أهل السنة والجماعة أن الجنة والنار حقّ، وهما مخلوقتان موجودتان الآن.

وقد استدلّوا على ذلك بنصوص الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي:

١ - قوله تعالى عن الجنة: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾[5].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٧٤.

(٢) سورة آل عمران، من الآية: ١٣٣.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٤.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٧٥.

(٥) سورة الحديد، من الآية: ٢١.

٢- قوله ﷻ عن النار: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾[١].

ووجه الاستدلال من الآيات الكريمة السابقة:

أن الحديث فيها عن الجنة والنار جاء بصيغة الماضي، والتعبير بالماضي يدلّ على حصول الشيء ووجوده، فالأفعال: أُعدّت وكانت بصيغة الماضي تدلّ على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن.

كما أن معنى الإعداد: التهيئة، وقد اتّفق أهل السنة والجماعة على هذا[٢].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما جاء في حديث أنس بن مالك ﷺ في قصة الإسراء، وفي آخره قول النبي ﷺ: «ثُمَّ انْطَلَقَ[٣] حَتّى أَتَى السِّدْرَةَ الْمُنْتَهى، فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ، لَا أَدْرِي مَا هِيَ، ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ»[٤].

ووجه الاستدلال من الحديث:

رؤية النبي ﷺ للجنة في السماء يوم المعراج رأي العين، والرؤية لا تكون إلّا لشيء موجود، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[٥].

كما أن قوله ﷺ: «ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ» دليل على أن الجنة مخلوقة موجودة الآن.

٢- ما روته عائشة ﷺ عن النبي ﷺ في حديث صلاة الكسوف، وفيه قوله: «رَأَيتُ فِي مَقَامِي هَذَا كُلَّ شَيْءٍ وُعِدْتُمْ، حَتّى لَقَد رَأَيْتُنِي أُرِيدُ أَنْ آخُذَ قِطْفًا من الْجَنَّةِ، حين رَأَيْتُمُونِي جَعَلْتُ أُقَدِّمُ ... وَلَقَدْ رأيت جَهَنَّمَ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، حين رَأَيْتُمُونِي تَأَخَّرْتُ»[٦].

قال ابن عبد البرّ عند ذكره لهذا الحديث: "وفي الحديث أيضًا من ذكر الجنة والنار دليل على أنهما مخلوقتان، وعلى ذلك جماعة أهل العلم"[٧].

٣- عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إذا مَاتَ عُرِضَ عَلَيهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ»[٨].

---

(١) سورة النبأ، الآية: ٢١.

(٢) انظر: العثيمين، شرح لُمعة الاعتقاد، ١٣١.

(٣) يعني: جبريل ﷺ.

(٤) صحيح البخاري، ح ٣١٦٤، كتاب الصلاة، باب كيف فُرضت الصلوات في الإسراء، ٣/ ١٢١٧.

(٥) سورة النجم، الآيات: ١٣-١٥.

(٦) صحيح مسلم، ح ٩٠١، كتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف، ٢/ ٦١٩.

(٧) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٣/ ٣٢٠.

(٨) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١٣١٣، كتاب الجنائز، باب الميّت يُعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، ١/ ٤٦٤. =

فالحديث وهو في نعيم القبر وعذابه صريح في دخول روح المؤمن الجنة وروح الكافر النار قبل يوم القيامة.

ج) دلالة الإجماع:

وممّن صرّح بنقل الإجماع على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن:

أبو الحسن الأشعري الذي حكى ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة والجماعة بقوله: "ويقرّون أن الجنة والنار مخلوقتان"(١).

وقال أبو عثمان الصابوني: "ويشهد أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان"(٢).

ويقول ابن أبي العزّ الحنفي: "اتّفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن"(٣).

وأمّا استدلال الإيجي بقصة آدم وحواء عليهما السلام، وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلّة ممّا يدلّ على أنها مخلوقة موجودة الآن، فقد ذهب أكثر أهل السنة والجماعة إلى أن الجنة التي أُسكنها آدم وحواء عليهما السلام ثم أُهبطا منها هي جنة الخلد، وهي نفس الجنة التي هيأها الله تعالى دارًا لعباده الصالحين، والتي يدخلها الناس يوم القيامة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الجنة التي أُسكنها آدم وزوجته عند سلف الأمّة وأهل السنة والجماعة هي جنة الخلد"(٤).

ومن أدلّتهم على ذلك:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۞ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾(٥).

فهذا يدلّ على أن هبوطهم كان من الجنة إلى الأرض من وجهين:

الوجه الأول: من لفظة: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾، فإنه نزول من علوّ إلى سُفل.

صحيح مسلم، ح ٢٨٦٦، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميّت من الجنة أو النار، ٤/ ٢١٩٩.

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٩٦.

(٢) الصابوني، مرجع سابق، ٢٦٤.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٧٦.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٣٤٧.

(٥) سورة البقرة، الآيات: ٣٥-٣٦.

الوجه الثاني: قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾(١) عقب قوله: ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ (٢) يدلّ على أنهم لم يكونوا قبل ذلك في الأرض.

الدليل الثاني: لو كانت تلك الجنة في الدنيا، لعلم آدم عليه السلام كذب إبليس في قوله: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾(٣)، فإن آدم عليه السلام كان يعلم أن الدنيا منقضية فانية، وأن ملُكها يبلى.

الدليل الثالث: أن الجنة جاءت مُعرّفة بلام التعريف في جميع المواضع، كقوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾(٤)، ونظائره.

ولا جنة يعهدها المخاطبون ويعرفونها إلّا جنة الخلد التي وعد الرحمن عباده بالغيب، فقد صار هذا الاسم علمًا عليها بالكلّية: كالمدينة والنجم والبيت والكتاب وأمثالها، فحيث ورد لفظها مُعرّفًا انصرف إلى الجنة المعهودة المعلومة في قلوب المؤمنين.

الدليل الرابع: أن هذا القول هو الذي فطر الله تعالى عليه الناس صغيرهم وكبيرهم، لم يخطر بقلوبهم سواه، وأكثرهم لا يعلم في ذلك نزاعًا(٥).

وبما سبق يُعلم:

أن الإيجي وافق أهل السنة والجماعة في القول: بأن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، وفي الأدلّة التي ذكرها على إثبات هذه المسألة بما نطق به الكتاب العزيز من الحديث عن الجنة والنار بلفظ الماضي، وما جاء فيه من قصة آدم وحواء عليهما السلام، وإسكانهما الجنة وإخراجهما منها ممّا يدلّ بوضوحٍ وصراحةٍ على خلق الجنة والنار ووجودهما.



(١) سورة البقرة، من الآية: ٣٦.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٣٦.

(٣) سورة طه، الآية: ١٢٠.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٣٥.

(٥) انظر: ابن القيّم، حادي الأرواح، ٢١-٢٤.



الفصل الثالث:

آراء الإيجي في القدَر

وفيه توطئة، وستة مباحث:

- المبحث الأول: الإرادة الكونية القدَرية.
- المبحث الثاني: تعليل أفعال الله تعالى.
- المبحث الثالث: الواجب على الله تعالى.
- المبحث الرابع: التحسين والتقبيح.
- المبحث الخامس: خلق أفعال العباد.
- المبحث السادس: تكليف ما لا يطاق.

توطئة

وتتضمّن التعريف بالقدَر، وبيان مراتب الإيمان به.

أولًا: التعريف بالقدَر:

القدَر في اللغة:

بتسكين الدال وفتحها مع فتح القاف.

يقول ابن فارس: "القاف والدال والراء أصل صحيح، يدلّ على مبلغ الشيء وكُنهه ونهايته"(١).

والقدَر بالفتح الاسم، وبالسكون المصدر(٢).

ويُطلق القدَر على معانٍ عدّة، منها:

المعنى الأول: الحكم، كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾(٣).

المعنى الثاني: التضييق، كقوله سبحانه: ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾(٤).

المعنى الثالث: القصد، كقوله ﷻ: ﴿وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ(٥) قَادِرِينَ﴾(٦).

والقدَر والتقدير: تبيين كمية الشيء، يقال: قَدَرته وقدَّرْته، وقدّره بالتشديد: أعطاه القدرة، يقال: قدّرني الله على كذا وقوّاني عليه(٧).

فتقدير الله تعالى للأشياء على وجهين:

الوجه الأول: إعطاء القدرة.

الوجه الثاني: أن يجعلها على مقدارٍ مخصوص، ووجهٍ مخصوص، حسبما تقتضي الحكمة.

القدَر في الشرع:

اختلفت عبارات السلف الصالح ﷺ في تعريف القدَر، وهي تدلّ على تقدير الله تعالى للأشياء في القِدم، وعلمه بوقوعها في أوقاتٍ معلومةٍ عنده، وعلى صفاتٍ مخصوصة، وكتابة ذلك ومشيئته لها، ووقوعها على حسب ما قدّرها.

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [قدر]، ٥/ ٦٢.

(٢) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [قدر]، ٥/ ٧٤.

(٣) سورة الواقعة، الآية: ٦٠.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٣٦.

(٥) حَرْد: هو المنع عن حدّةٍ وغضب. انظر: الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [حرد]، ١١٣. ابن الهائم، مرجع سابق، ٤٢٢.

(٦) سورة القلم، الآية: ٢٥.

(٧) انظر: الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [قدر]، ٣٩٥.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "القدَر: قدرة الله على العباد"[(١)].

وقال النووي: "واعلم أن مذهب أهل الحقّ إثبات القدَر، ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدّر الأشياء في القِدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقاتٍ معلومةٍ عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفاتٍ مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدّرها سبحانه وتعالى"[(٢)].

ويقول السّفّاريني: "القدَر عند السلف: ما سبق به العلم، وجرى به القلم، ممّا هو كائن إلى الأبد، وأن الله ﷻ قدّر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقاتٍ معلومةٍ عنده تعالى، وعلى صفاتٍ مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدّرها"[(٣)].

ويقول العثيمين: "القدَر بفتح الدال: تقدير الله تعالى للكائنات، حسبما سبق به علمه، واقتضته حكمته"[(٤)].

ثانيًا: مراتب الإيمان بالقدَر:

القدَر من أسنى المقاصد، والإيمان به مبدأ الدين القويم وختامه، فهو أحد أركان الإيمان وقاعدة أساس الإحسان[(٥)]، والأصل فيه الوقوف على ما جاء في الكتاب العزيز والسنة النبوية، وخاصّةً أن هذا الباب قد زلّت فيه أقدام، وضلّت فيه أفهام.

وإن ممّا يعين على فهم مسائل القدَر معرفة مراتبه.

ويتضمّن الإيمان بالقدَر أربع مراتب، وهي:

المرتبة الأولى: العلم، وتعني: الإيمان بأن الله تعالى علم بكلّ شيء جملةً وتفصيلًا، أزلًا وأبدًا، سواء كان ذلك ممّا يتعلّق بأفعاله أو بأفعال عباده.

المرتبة الثانية: الكتابة، وتعني: الإيمان بأن الله تعالى كتب ذلك في اللوح المحفوظ.

وفي هذين المرتبتين يقول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[(٦)].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كَتَبَ الله مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ

(١) أخرجه ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، رقم ١٨٧٩، ٢/ ٢٦٢.

(٢) النووي، المنهاج، ١/ ١٥٤.

(٣) السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ١/ ٣٤٨.

(٤) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٦/ ١٠٩.

(٥) انظر: ابن القيّم، شفاء العليل، ٢.

(٦) سورة الحجّ، الآية: ٧٠.

قَبلَ أَنْ يَخْلُقَ السماوات وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»[1][2].

والإيمان بكتابة المقادير يدخل فيه خمسة تقادير:

التقدير الأول: التقدير الأزلي قبل خلق السماوات والأرض.

التقدير الثاني: التقدير عند كتابة الميثاق.

التقدير الثالث: التقدير العمري عند تخليق النطفة في الرحم.

التقدير الرابع: التقدير الحولي في ليلة القَدْر، حيث يُقدّر الله تعالى فيها كلّ ما يكون في السنة إلى مثلها.

التقدير الخامس: التقدير اليومي، وهو سوق المقادير إلى المواقيت التي قُدّرت لها فيما سبق[3].

المرتبة الثالثة: المشيئة، وتعني: الإيمان بأن جميع الكائنات لا تكون إلّا بمشيئة الله تعالى، سواء أكانت ممّا يتعلّق بفعله أم ممّا يتعلّق بفعل المخلوقين.

قال تعالى فيما يتعلّق بفعله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[4].

وقال سبحانه: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[5].

وقال ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[6].

وقال تعالى فيما يتعلّق بفعل المخلوقين: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ﴾[7].

وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾[8].

المرتبة الرابعة: الخلق، وتعني: الإيمان بأن جميع الكائنات مخلوقة لله تعالى، بذواتها وصفاتها وحركاتها.

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾[9].

وقال ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[10].

---

(١) صحيح مسلم، ح ٢٦٥٣، كتاب القدَر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ٤/ ٢٠٤٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٨-١٤٩. ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٩. حكمي، معارج القبول، ٣/ ٩٢٠-٩٢٨. العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٦/ ١٠٩.

(٣) انظر: حكمي، معارج القبول، ٣/ ٩٢٨-٩٤٠.

(٤) سورة القصص، من الآية: ٦٨.

(٥) سورة إبراهيم، من الآية: ٢٧.

(٦) سورة آل عمران، من الآية: ٦.

(٧) سورة النساء، من الآية: ٩٠.

(٨) سورة الأنعام، من الآية: ١٣٧.

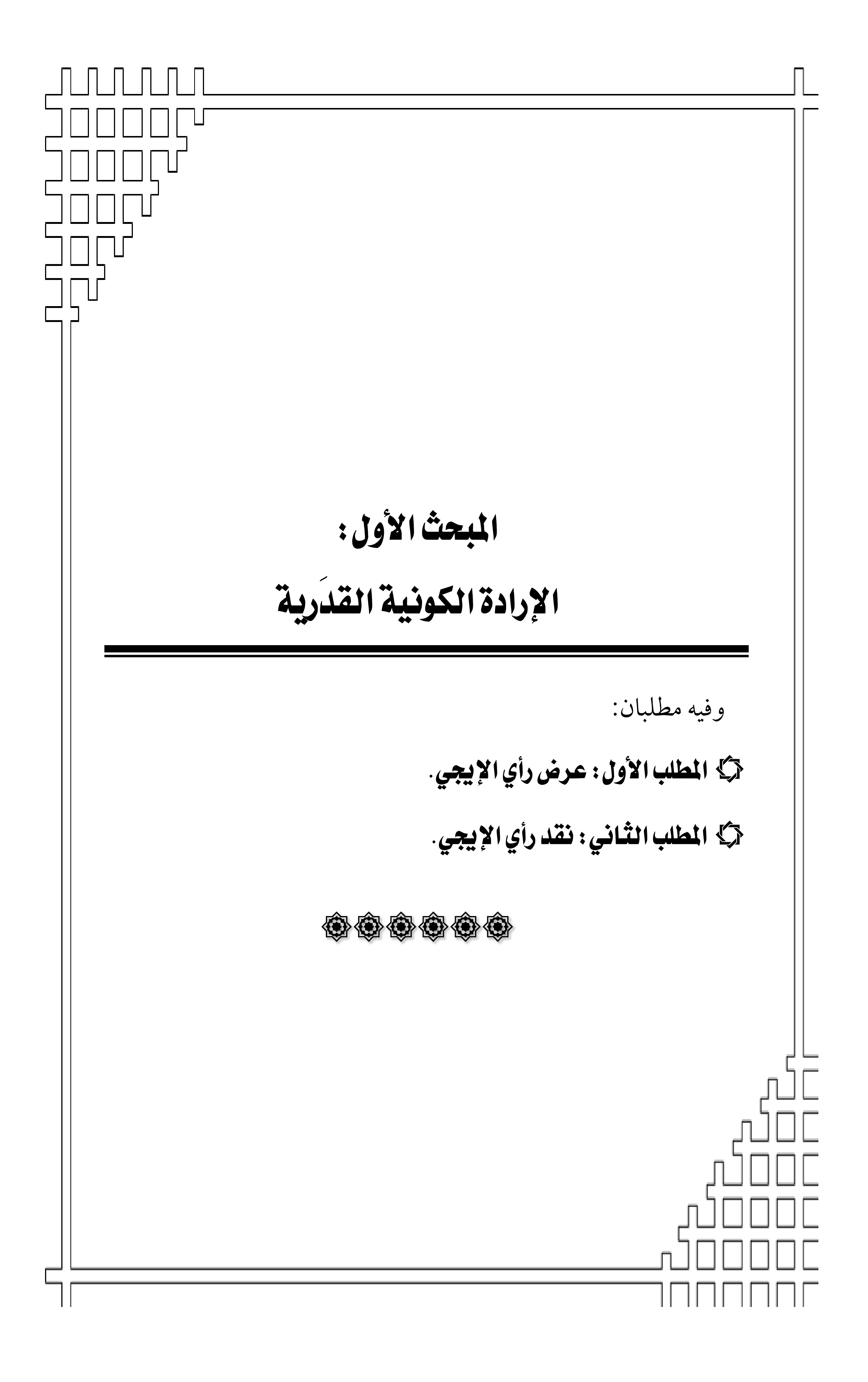
(٩) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(١٠) سورة الفرقان، من الآية: ٢.

وقال سبحانه عن نبيه إبراهيم عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1][2].

(١) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٩. ابن القيّم، شفاء العليل، ٢٩. حكمي، معارج القبول، ٣/ ٩٤٠. العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٦/ ١٠٩- ١١٠.



المبحث الأول:

الإرادة الكونية القدَرية

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذهب الإيجي إلى أن الله تعالى مُريد لجميع الكائنات، غير مُريد لما لا يكون، وبيّن أن هذا هو مذهب الأشاعرة، لكنّ منهم من لا يجوّز إسناد الكائنات إلى الله تعالى على وجه التفصيل؛ لإيهامه الكفر، وأنه عند مخافة الالتباس يجب التوقّف إلى التوقيف ولا توقيف، وذلك كما يصحّ أن يقال: الله خالق كلّ شيء، ولا يصحّ أن يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير.

وكما يقال: له كلّ ما في السماوات والأرض، ولا يقال: له الزوجات والأولاد(١).

واستدلّ الإيجي على كون الله تعالى مُريدًا لجميع الكائنات من وجهين:

الوجه الأول: خلقه لجميع الأشياء، وخالق الشيء بلا إكراه مُريد له.

الوجه الثاني: أن الصفة المرجّحة بين أحد المقدورَين هي الإرادة، ولا بدّ منها.

كما استدلّ على كون الله تعالى غير مُريد لما لا يكون من وجهين أيضًا:

الوجه الأول: أنه علم من الكافر أنه لا يؤمن، فكان الإيمان منه محالًا، والله تعالى عالم باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يريده.

الوجه الثاني: أنه لا يُتصوّر منه صفة مرجّحة لأحد طرفيه(٢).

ثم بيّن الإيجي أنه يعضّد ذلك كلّه: إجماع السلف الصالح ﷺ والخلف في جميع العصور على إطلاق القول: ب: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن(٣).



(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٢٠-٣٢١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٣٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

موضوع الإرادة واستلزامها للمحبة والرضا من المسائل التي يقوم عليها إثبات القدَر.

والإرادة الواردة في كتاب الله تعالى على نوعين:

النوع الأول: الإرادة الكونية القدَرية:

وهي مرادفة للمشيئة، وهذه الإرادة تستلزم وقوع المراد ولا بدّ، ولا يلزم أن يكون مرادها محبوبًا لله تعالى مرضيًّا له، بل قد يكون مكروهًا مسخوطًا له: ككفر الكافرين، ومعاصي الفاسقين، ووجود المفسدين.

وقد يكون مرادها محبوبًا مرضيًّا لله تعالى: كإيمان المؤمنين، وطاعات المحسنين، ووجود رسل الله ﷺ وعباده المخلصين.

وهذه الإرادة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ﴾[2].

ونحو ذلك من الآيات الكريمة الدالّة على عموم إرادة الله تعالى لما يشاء.

النوع الثاني: الإرادة الدينية الأمرية الشرعية:

وهي مرادفة للمحبة، وهذه الإرادة يحب الله تعالى مرادها ويأمر به ويرضاه، ولا يلزم أن يقع المراد منها إلّا أن يتعلّق بالإرادة الكونية.

وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[3].

وقوله ﷻ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾[4][5].

وتفصيل الإرادتين الشرعية والكونية أن يقال: إن الأشياء كلّها لا تخرج عن أربعة أقسام:

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٣.

(٢) سورة المائدة، من الآية: ٤١.

(٣) سورة النساء، من الآية: ٢٧.

(٤) سورة المائدة، من الآية: ٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨/ ١٣٢. الغنيمان، مرجع سابق، ٢/ ٢٥١-٢٥٣.

القسم الأول: ما تعلّقت به الإرادتان الشرعية والكونية:

وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله تعالى أراده إرادة دين وشرع، فأمر به وأحبه ورضيه، وأراده إرادة كون، فوقع؛ ولولا ذلك لما كان.

القسم الثاني: ما تعلّقت به الإرادة الشرعية فقط:

وهو ما أمر الله تعالى به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمرَ الكفّارُ والفجّارُ، فتلك كلّها إرادة دين، والله سبحانه يحبها ويرضاها إن وقعت، وإن لم تقع.

القسم الثالث: ما تعلّقت به الإرادة الكونية فقط:

وهو ما قدّره الله تعالى وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها كالمعاصي، فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها؛ إذ إن الله سبحانه لا يأمر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وُجدت، فإن ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن.

القسم الرابع: ما لم تتعلّق به الإرادتان:

فهذا ما لم يكن من أنواع المعاصي(١).

وهذا التقسيم للإرادة عند أهل السنة والجماعة هو الحقّ الذي دلّت عليه النصوص الشرعية؛ فإنهم يثبتون الفرق بين إرادة الله تعالى ومشيئته، وبين محبته ورضاه، ومذهبهم في هذا: أن الكفر والمعاصي يكرهها الله تعالى، ويسخطها قدَرًا وشرعًا، مع أنه أوجدها بمشيئته وقضائه، فإنه يخلق ما يحب وما يكره.

كما أن الأعيان كلّها خلقها، وفيها ما يبغضه ويكرهه: كإبليس وجنوده، وسائر الأعيان الخبيثة، وفيها ما يحبه ويرضاه: كملائكته وأنبيائه ورسله عليهم السلام وأوليائه.

فهكذا الأفعال كلّها خلقها الله تعالى، منها: ما هو محبوب له، ومنها: ما هو مكروه له، خلقه وأوجده لحكمةٍ له في خلق ما يكره ويبغض.

والعقل لا يمنع من أن يريد الإنسان شيئًا وهو لا يحبّه كالدواء، وغيره من الأمور التي تحصل بها مصلحة ومنفعة رغم كراهيتها.

وقد فطر الله سبحانه عباده على قولهم: هذا الفعل يحبه الله تعالى، وهذا يكرهه الله تعالى ويبغضه(٢).

وبهذا البيان يتّضح:

أن أهل السنة والجماعة يفرّقون بين نوعي الإرادة الواردة في النصوص الشرعية، ويفصّلون في العلاقة بينهما، واستلزامهما للمحبة والرضا، على ما سبق ذكره آنفًا.

---

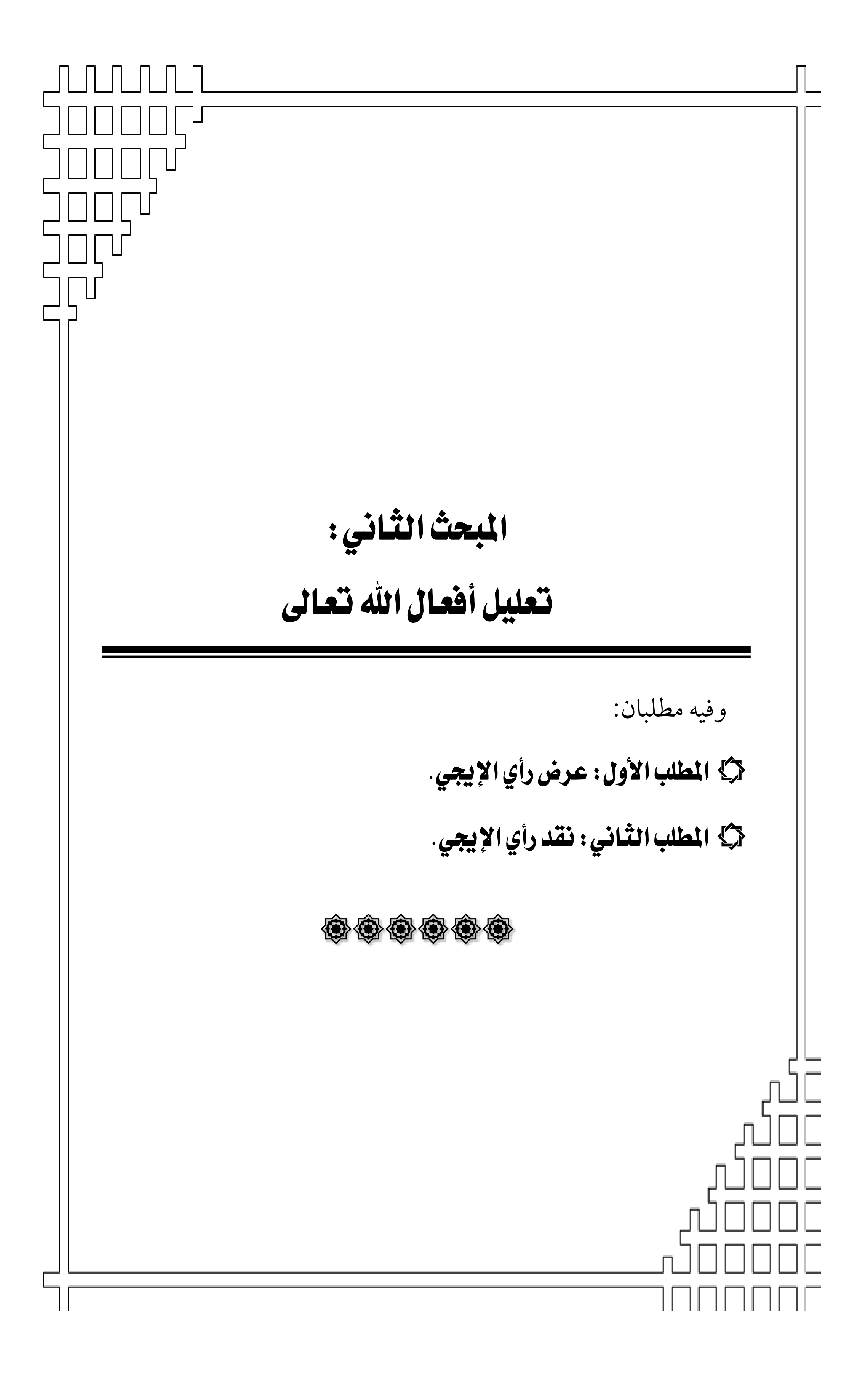
(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٨٩. ابن القيّم، شفاء العليل، ٤٨.

(٢) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٥٣-٢٥٤.

أمّا الإيجي وغيره من الأشاعرة فقد خالفوا أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فلم يقولوا إلّا بإرادةٍ واحدة، وهي الإرادة الكونية القدَرية.

والتسوية بين نوعي الإرادة هو منشأ الخطأ الذي وقعوا فيه؛ حيث ظنّوا أن الإرادة الواردة في النصوص الشرعية كلّها بمعنى واحد، وأنها مستلزمة للمحبة والرضا، والأمر ليس كذلك كما تقرّر.





المبحث الثاني:

تعليل أفعال الله تعالى

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

يرى الإيجي أن أفعال الله تعالى ليست معلّلةً بالأغراض وهي المقاصد والحكم، وبيّن أن هذا هو مذهب الأشاعرة(١).

واحتجّ على ذلك من وجهين:

"أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرضٍ لكان ناقصًا لذاته، مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضًا للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى: الكمال"(٢).

واعتُرِض عليه:

بعدم التسليم بالملازمة؛ لأن الغرض لا يكون عائدًا إلى غيره، فليس كلّ من يفعل لغرضٍ يفعل لغرض نفسه.

وأجاب الإيجي عنه:

أن نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إلى الله تعالى من عدمه جاء الإلزام، والألم يصلح أن يكون غرضًا له، كيف وخلود أهل النار من فعل الله سبحانه، ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة؟!(٣).

"وثانيهما: أن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعًا للفعل وبتوسّطه؛ إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيّناه، فلا يكون شيء من الكائنات إلّا فعلًا له، لا غرضًا لفعلٍ آخر لا يحصل إلّا به ليصلح غرضًا لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضًا أولى من البعض.

وأيضًا: فلا بدّ من الانتهاء إلى ما هو الغرض، ولا يكون ذلك لغرضٍ آخر، وإذا جاز ذلك بطل القول: بوجوب الغرض"(٤).



---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣١.

(٢) المرجع السابق، ٣٣١-٣٣٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٣٢.

(٤) المرجع السابق.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من أجلّ مسائل التوحيد المتعلّقة بالخلق والأمر والشرع والقدَر[1].

وقد دلّت الأدلّة النقلية والفطرية والعقلية على أن الله تعالى حكيم لا يفعل عبثًا، ولا بغير معنى ومصلحةٍ وحكمة، وأن أفعاله ﷻ صادرة عن حكمةٍ بالغة.

أ) الأدلّة النقلية:

الأدلّة من الكتاب العزيز مستفيضة في إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، ومنها:

١- ما جاء مصرّحًا بلفظ: الحكمة وما تصرّف منه، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2].

٢- ما جاء فيه الإخبار بأن الله تعالى فعل كذا لكذا، وأمر بكذا لكذا، وهي لام الحكمة والتعليل، كقوله سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[3].

٣- ما جاء فيه من أجل، وهي من صرائح التعليل، كقوله ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[4][5].

ب) الأدلّة الفطرية:

الفطرة السليمة تدلّ على إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى.

يقول ابن القيّم: "فإن ما في خلق الله وأمره من الحكم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر والغايات الحميدة أمر تشهد به الفطر والعقول، ولا ينكره سليم الفطرة"[6].

ويقول ابن الوزير: "والقول: بحكمة الله تعالى أوضح من أن يُروى عن صحابي أو تابعي أو مسلم سالم من تغيير الفطرة التي فطر الله خلقه عليها، ولذلك تقرّ به العوام من كلّ فرقة، ويقرّ به كلّ من لم يتلقّن خلافه من أتباع غلاة بعض المتكلّمين على ما فيهم من الشذوذ"[7].

---

(١) انظر: ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ٤٢.

(٢) سورة النساء، من الآية: ١١٣.

(٣) سورة النحل، من الآية: ١٠٢.

(٤) سورة المائدة، من الآية: ٣٢.

(٥) انظر هذه الأدلّة النقلية وغيرها: ابن القيّم، شفاء العليل، ١٩٠-٢٠٤.

(٦) المرجع السابق، ٢٠٠.

(٧) محمد بن الوزير اليماني، إيثار الحقّ على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحقّ من أصول التوحيد، ط٢ (بيروت: =

ولا شكّ أن الناس بفطرهم يفرّقون بين الأفعال المتضمّنة للحكم والمصالح، وبين الأفعال التي لا تتضمّن ذلك، وأن الحكيم لا يصدر عنه إلّا الفعل المحكم؛ لأن الحكيم هو الذي يضع الشيء في مكانه.

فالله تعالى أحكم الحاكمين، بل منتهى الحكمة ثابتة له، وهو منزّه عمّا يضادّ ذلك من العبث والفوضى.

ج) الأدلّة العقلية:

العقل الصحيح يدلّ دلالةً واضحةً على اتّصاف الله تعالى بالحكمة والتعليل في أفعاله؛ وذلك أن الكمال في الأفعال يكون بصدورها عن الحكمة البالغة في توجيهها إلى المصالح الراجحة والعواقب الحميدة، فكلّما ظهر ذلك فيها كانت أدلّ على حكمة فاعلها، وعلمه وحسن اختياره ومحامده، وكلّما بعُدت عن ذلك كانت أشبه بالآثار الاتّفاقية، وما يتولّد عن العِلل الموجبة، وأشبهت أفعال الصبيان في ملاعبهم، والمجانين في حياتهم؛ لخلوّها عن الحكمة، مع أنها لم تخل من موافقة شهواتهم، ولم تجرّد عن كلّ داعٍ، فمن نفى عن أفعال الله تعالى كلّ داعٍ وحكمة، فقد جعلها من هذه الجهة أنقص قدرًا من أفعال الصبيان والمجانين في ملاعبهم وجنونهم[1].

ثم إن الحكمة من لوازم الإرادة، فمن أثبت الإرادة لزمه إثبات الحكمة؛ لأنه لا تُعقل الإرادة إلّا إذا كان المريد قد فعل لحكمةٍ يقصدها بالفعل.

وأيضًا: إذا جاز أن يكون فاعلًا مريدًا بلا حكمة، فكونه فاعلًا مريدًا لحكمةٍ أولى بالجواز[2].

والحكمة مقصودة لله تعالى يفعل لأجلها؛ لأنه يحبها ويرضاها، والفعل مترتّب عليها؛ إذ الحكمة تتضمّن شيئين:

١- حكمة تعود إلى الله تعالى يحبها ويرضاها، فهي صفة له تقوم به؛ لأنه سبحانه لا يُوصف إلّا بما قام به.

٢- حكمة تعود إلى عباده، وهي نعمة عليهم، يفرحون ويتلذّذون بها في المأمورات والمخلوقات[3].

والحكمة العائدة إلى الله تعالى والمتعلّقة بأفعاله نوعان:

النوع الأول: حكمة مطلوبة لذاتها، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4].

دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ١٨٢.

(١) انظر: ابن الوزير، إيثار الحقّ على الخلق، ١٨٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/ ١٣٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ١٤١.

(٤) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

النوع الثاني: حكمة مطلوبة لغيرها، وتكون وسيلةً إلى مطلوبٍ لنفسه، كما في قوله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾[(١)(٢)].

وحكمة الله سبحانه بنوعيها لا يُحاط بها علمًا، وبعضها معلوم للخلق، وبعضها ممّا يخفى عليهم.

يقول ابن القيّم: "إنه سبحانه حكيم، لا يفعل شيئا عبثًا، ولا لغير معنًى ومصلحةٍ وحكمةٍ هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمةٍ بالغةٍ لأجلها فعل كما فعل، كما هي ناشئة عن أسبابٍ بها فعل، وقد دلّ كلامه وكلام رسوله على هذا، وهذا في مواضع لا تكاد تُحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها"[(٣)].

ولذا فقد أثبت أهل السنة والجماعة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة؛ إذ لو كان كذلك لكان كلّ مريدٍ حكيمًا، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودةٍ ومذمومة، بل الحكمة تتضمّن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة، والقول: بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين: من أهل التفسير والفقه والحديث والتصوّف والكلام"[(٤)].

أمّا قول الإيجي تبعًا للأشاعرة[(٥)] بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، فقد خالف فيه مذهب أهل السنة والجماعة.

ويمكن الردّ على ما ذكره من حججٍ في التدليل على صحّة ما ذهب إليه على النحو الآتي:

الدليل الأول: وهو أن إثبات الحكمة والتعليل يُلحق النقص بالله تعالى، وأنه مستكمل بغيره.

والردّ عليه من عدّة وجوه:

الوجه الأول: أن هذا منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات، فإنه يمكن أن يقال فيها أيضًا: إمّا أن يكون وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو لا يكون، فإن كان الأول: امتنع صدورها عنه، وإن كان الثاني: كان مستكملًا بها، فما كان جوابًا في المفعولات كان جوابًا عن هذا، ولا يُعقل في الشاهد فاعلًا إلّا مستكملًا بفعله.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٣.

(٢) انظر: ابن القيّم، شفاء العليل، ١٩١.

(٣) المرجع السابق، ١٩٠.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ١٤١.

(٥) انظر: الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٤٨-١٤٩. الآمدي، أبكار الأفكار، ٢/ ١٥١.

الوجه الثاني: أن مقتضى الكمال أن يكون البارئ سبحانه لا يزال قادرًا على الفعل بحكمة، فلو قُدّر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصًا.

الوجه الثالث: القول: بأنه مستكمل بغيره باطل؛ لأن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته، فلم يكن محتاجًا إلى غيره، وإذا قيل: كمُل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره، كان كما قيل: كمُل بصفاته أو كمُل بذاته.

الوجه الرابع: أن عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتضِ الحكمة وجوده فيه من الكمال، كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال، فليس عدم كلّ شيء نقصًا، بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص.

ولذلك لا يقال: إنه كان قبل ذلك ناقصًا، ولهذا كان الربّ سبحانه وتعالى موصوفًا بالصفات الثبوتية المتضمّنة لكماله، وموصوفًا بالصفات المنفيّة المستلزمة لكماله أيضًا، فكان عدم ما يُنفى عنه من الكمال، كما أن وجود ما يستحقّ ثبوته من الكمال، وإذا عُقل هذا في الصفات، فكذلك في الأفعال ونحوها.

الوجه الخامس: أنه معلوم ببداهة العقول أن القادر على إحداث الحوادث لحكمةٍ أكمل ممّن لا يقدر على ذلك، وهذا المقدور لا يكون إلّا حادثًا، فكان وجوده لحكمةٍ هي الكمال، وعدمه قبل ذلك من تمام الكمال[1].

الدليل الثاني: وهو أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى سببين، هما: تحصيل اللذّة والسرور، ودفع الألم والحزن، والله تعالى قادر على تحصيل ذلك بدون وسائط، ولذلك فإن تحصيل المطلوب بالوسائط في حقّ من يستطيع ذلك بدون وسائط يُعدّ عبثًا، والعبث محال في حقّ الله تعالى.

وهذا يُردّ عليه من عدّة وجوهٍ أيضًا:

الوجه الأول: أنه لا يلزم إذا كان الشيء مقدورًا ممكنًا أن تكون الحكمة المطلوبة لوجوده يمكن تحصيلها مع عدمه؛ فإن الموقوف على الشيء يُمتنع حصوله بدونه، كما يُمتنع حصول الابن بكونه ابنًا بدون الأب، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، وهذا لا يتنافى مع قدرة الله تعالى، ولا يقال: إن ذلك القول فيه وصف الله تعالى بالعجز؛ وذلك لأن وجود الملزوم بدون لازمه محال، والمحال ليس بشيء، فلا تتعلّق به القدرة، والله تعالى على كلّ شيء قدير، ولا يخرج ممكن عن قدرته البتّة.

الوجه الثاني: أن دعوى كون توسّط أحد الأمرين إذا كان شرطًا أو سببًا له عبثًا دعوى باطلة؛ فإن العبث هو الذي لا فائدة فيه، وأما توسّط الشرط أو السبب أو المادة التي يُحدث فيها ما يُحدثه فليس بعبث.

الوجه الثالث: أن حصول الأعراض والصفات التي يحدثها الله سبحانه وتعالى في موادها شروط لحصول تلك المواد، ولا يُتصوّر وجودها بدونها، فتوسّطها أمر ضروري لا بدّ منه، وهذا ما يقلب الدليل على صاحبه، وذلك بأن يقال: هل يقدر الله سبحانه على إيجاد تلك الحوادث بدون توسّط موادها الحاملة لها أو لا يمكن؟.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٤٦-١٤٧.

فإن قال: يمكن ذلك كان توسّطها عبثًا، وإن قال: لا يقدر كان تعجيزًا، فإن قال: هذا فرض مستحيل، والمحال ليس بشيء، قيل: صدقت، وهذا الجواب بعينه.

الوجه الرابع: إذا كان العبث محالًا على الله تعالى، لزم أن لا يفعل ولا يأمر إلّا لمصلحةٍ وحكمة، فيبطل الدليل، وإن لم يكن العبث عليه محالًا، بطلت هذه الحجّة، فيتحقّق بطلانها على التقديرين.

الوجه الخامس: أن غاية هذه الشُّبهة أن يكون الله سبحانه قادرًا على تحصيل تلك الحكم بدون تلك الوسائط، كما هو قادر على تحصيلها بها، وإذا كان الأمران مقدورَين له، لم يكن العدول عن أحد المقدورَين إلى الآخر عبثًا، إلّا إذا كان المقدور الآخر مساويًا لهذا من كلّ وجه، ولا يمكن لعاقل أن يقول: إن تعطيل تلك الوسائط وعدمها مساوٍ من كلّ وجهٍ لوجودها؛ فهذا قدح في الحسّ والعقل والشرع كما هو قدح في الحكمة، فوجود الرسل عليهم السلام ليس مساويًا لعدمهم، مع كون الله تعالى قادرًا على هداية خلقه بإرسال الرسل عليهم السلام وبغيره، ولكن إرسال الرسل عليهم السلام أكمل وأحكم من عدم إرسالهم، وكذلك جميع الوسائط وجودها خير من عدمها.

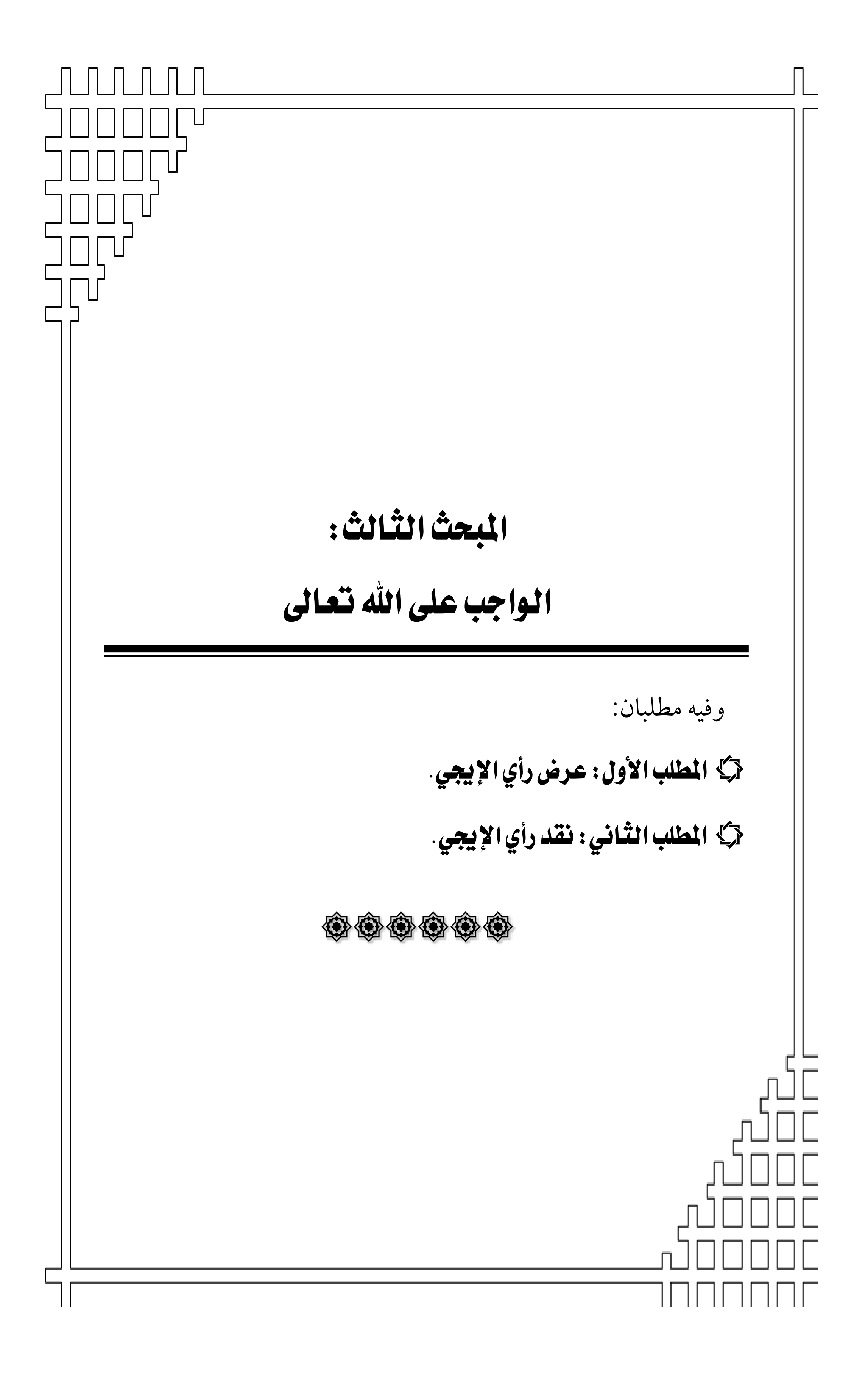
الوجه السادس: القول: بأن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين، هما: تحصيل اللذّة ودفع الهم والحزن، إذا كان المراد به: الحكمة التي يفعل الله سبحانه لأجلها، كانت دعوى مجرّدة لا برهان عليها؛ فإن حكمة الربّ فوق تحصيل اللذّة ودفع الهم والحزن، فليس كمثل حكمته شيء، فكما أنه ليس كمثله شيء في إرادته ورضاه وغضبه ورحمته وسائر صفاته، فكذلك حكمته لا تماثل حكمة المخلوقين، فالمخلوق لنقصه يحتاج أن يفعل ذلك؛ لأن مصالحه لا تتمّ إلّا بها، والله سبحانه غني عن كلّ ما سواه، لا يستفيد من خلقه كمالًا، بل خلقه يستفيدون كمالهم منه(١).

وخلاصة ما سبق:

أن قول الإيجي بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى قول فاسد، تردّه الأدلّة النقلية والفطرية والعقلية التي تدلّ على أن أفعال الله ﷻ صادرة عن حكمةٍ بالغة، كما يترتّب على قوله بذلك آثار فاسدة من وصف الله سبحانه بالسفه والعبث، وكذلك فإن أدلّته التي استدلّ بها على إثبات ذلك أدلّة باطلة لم تسلم من القوادح، وبهذا يتبيّن بطلان ما ذهب إليه.



(١) انظر هذه الوجوه وغيرها: ابن القيّم، شفاء العليل، ٢١٣-٢١٥.



المبحث الثالث:

الواجب على الله تعالى

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

مسألة الواجب على الله تعالى متفرّعة عن مسألة التحسين والتقبيح، وتُعرف عند المتكلّمين: بالاستحقاق العقلي أو الوجوب العقلي على الله تعالى.

وقد أنكر الإيجي الوجوب العقلي على الله تعالى، ورأى أنه غير مُتصوّر عقلًا فضلًا عن أن يكون ثابتًا شرعًا، فلا يجب على الله سبحانه فعل شيء أو ترك شيء، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وبيّن أن هذا هو مذهب الأشاعرة.

وهذا نصّ كلامه: "اعلم أن الأمّة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ... إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلّا العقل، وقد أبطلنا حكمه وبيّنا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد"[1].

(١) الإيجي، المواقف، ٣٢٨.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

أهل السنة والجماعة لا يوجبون على الله تعالى إلّا ما أوجبه على نفسه.

وهذا يتضمّن إثبات أمرين:

أحدهما: أنه لا إيجاب على الله تعالى أو تحريم بمجرّد العقول، وهذا بناءً على الأصل العظيم: بأن الله ﷻ كما هو واحد في ذاته وصفاته فهو واحد في أفعاله، فلا مثيل له فيها، ولا تقاس أفعاله بأفعال المخلوقين.

والإيجاب والتحريم بمحض العقول باطل شرعًا وعقلًا، كما هو عليه اتّفاق أهل السنة والجماعة، فلا يجوز أن يوجب أحد على الله تعالى ما لم يوجبه على نفسه، ولا أن يحرّم عليه ما لم يحرّمه على نفسه.

والله سبحانه إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجبًا بحكم وعده؛ فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد[1].

وبطلان هذا الإيجاب شرعًا؛ لأنه يقوم على تشبيه أفعال الله تعالى بأفعال المخلوقين، وهذا مناقض لإثبات وحدانية الله سبحانه في أفعاله، وأنه ليس كمثله شيء.

كما أن فيه تجاوزًا لقوله ﷻ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]، وغيره من نصوص إثبات عموم مشيئة الله تعالى وقدرته وسعة علمه وحكمته.

الثاني: أن أهل السنة والجماعة يوجبون في فعل الله تعالى ما أوجبه على نفسه، ويحرّمون عليه ما حرّمه على نفسه، فلم ينفوا وجوب شيء عليه أو تحريم شيء عليه مطلقًا؛ وهذا لالتزامهم بالنصوص الشرعية.

فالله تعالى أوجب على نفسه أمورًا وحرّم أمورًا، كما دلّ على ذلك الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والعقل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن نصوص الكتاب العزيز التي أوجب الله تعالى فيها أمورًا على نفسه:

١- ما اشتمل على الأحرف الدالّة على الوجوب: كعلى، ولام الاستحقاق، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[3]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ﴾[4].

---

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٤٧-٤٤٨، ٤٥٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٣) سورة النساء، من الآية: ١٠٠.

(٤) سورة لقمان، الآية: ٨.

٢- ما اشتمل على الكلمات الدالّة على الوجوب: كالحقّ والكتابة والوعد، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[(١)]، وقوله سبحانه: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[(٢)]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ﴾[(٣)].

٣- ما أخبر الله تعالى من قسمه ليفعلنّ المُقسَم عليه، كقوله جلّ شأنه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[(٤)]، وقوله ﷻ: ﴿لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(٥)(٦)].

ومن نصوص الكتاب العزيز التي حرّم الله تعالى فيها أمورًا على نفسه:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[(٧)].

٢- قوله سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[(٨)].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومن نصوص السنة النبوية التي أوجب الله تعالى فيها أمورًا، وحرّم فيها أمورًا على نفسه:

١- ما رواه أبو ذر الغِفاري عن النبي ﷺ في الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلى نَفْسِي ...»[(٩)].

٢- ما رواه معاذ بن جبل ﷺ أن رسول الله ﷺ قال له: «يا مُعَاذُ، تَدرِي مَا حَقُّ اللهَّ عَلَى الْعِبَادِ، وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلى اللهَّ؟ قَال: قُلتُ: الله وَرَسولَه أَعلَم، قَال: فَإنَ حَقَّ اللهَّ عَلى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوا اللهَّ ولا يُشْرِكُوا بِهِ شيئًا، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلى اللهَّ ﷻ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَن لَا يُشْرِكُ بِهِ شيئًا»[(١٠)].

---

(١) سورة الروم، من الآية: ٤٧.

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٢.

(٣) سورة التوبة، من الآية: ١١١.

(٤) سورة الحجر، من الآية: ٩٢.

(٥) سورة إبراهيم، من الآية: ١٣.

(٦) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٥٢. ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ١١٠.

(٧) سورة الكهف، من الآية: ٤٩.

(٨) سورة فصلت، من الآية: ٤٦.

(٩) سبق تخريجه: ٥١٣.

(١٠) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٩٣٨، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمّته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، ٦/ ٢٦٨٥. صحيح مسلم، ح ٣٠، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، ١/ ٥٨. واللفظ له.

والمتأمّل للنصوص الشرعية السابقة يجد أن ما أوجبه الله تعالى على نفسه هو ممّا يقتضيه كماله من أسمائه الحسنى وصفاته العلى، وأن ما حرّمه على نفسه هو ممّا يخالف معاني تلك الأسماء والصفات.

ج) دلالة العقل:

وممّا يدلّ عقلًا على أن الله تعالى أوجب على نفسه أمورًا:

أن من المعقول أن العبد يكون طالبًا من نفسه وآمرًا لها، فالعبد يأمر نفسه بأمور وينهاها عن أمور، مع أنه عبد له ربّ فوقه يأمره وينهاه.

والله سبحانه ليس فوقه آمر ولا ناهٍ، فكيف يُمتنع أن يكون طالبًا من نفسه أمورًا، فيوجب عليها ويكتب ويحقّ عليها ويحرّم عليها؟! بل إن ذلك أولى في تصوّره منه في العبد[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "المأمور المنهي الذي فوقه آمر ناهٍ هو ناقص بالنسبة إلى من ليس فوقه آمر ناهٍ، لكن إذا كان هو الآمر لنفسه بما ينبغي أن يفعل، والمحرّم عليها ما لا ينبغي أن يفعل، وآخر يفعل ما يريده بدون أمر ونهي من نفسه، فهذا الملتزم لأمره ونهيه الواقعَين على وجه الحكمة أكمل من ذلك"[2].

هذا ولا يلزم من كون أن الله تعالى أوجب على نفسه بعض الأمور نفي اختياره؛ لأنه أوجبها على نفسه باختياره ومشيئته، ولم يوجبها عليه أحد من عقل ولا غيره، كما أن ما حرّمه الله تعالى على نفسه مع قدرته عليه، ولم يحرّمه عليه أحد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول ... مبتدَع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وأهل السنة متّفقون على أنه سبحانه خالق كلّ شيء وربّه ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا.

ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه الرحمة، وحرّم الظلم على نفسه، لا أن العبد نفسه مستحقّ على الله شيئًا، كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله هو المنعم على العباد بكلّ خير، فهو الخالق لهم، وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسّر لهم الإيمان والعمل الصالح"[3].

---

(١) انظر: ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ١١١.

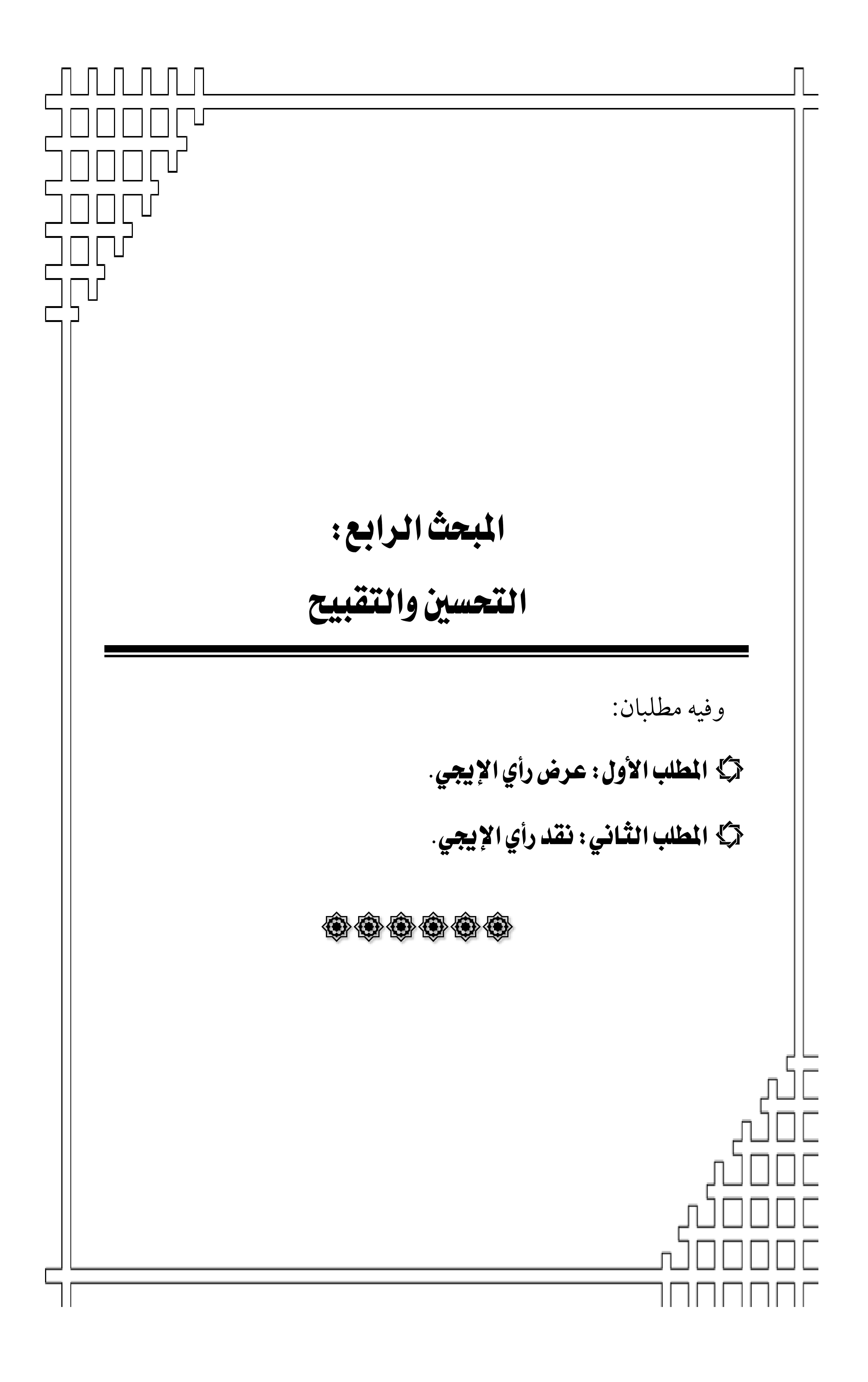
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٢٩-١٣٠.

(٣) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ)، ٤٠٩-٤١٠.

وبهذا يتبيّن:

أن ما ذهب إليه الإيجي تبعًا للأشاعرة[1] من إطلاق القول: بنفي الوجوب على الله تعالى، مخالف لما قرّرته الأدلّة الشرعية والعقلية، وما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من إثبات أن الله تعالى أوجب على نفسه أمورًا لم يوجبها عليه أحد، وأن إيجابه على نفسه تفضّلًا وكرّمًا منه سبحانه لعباده.

(١) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٢٦٨. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٤٧. الآمدي، أبكار الأفكار، ٢/ ١٥١.



المبحث الرابع:

التحسين والتقبيح

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بدأ الإيجي حديثه بتعريف الحسن والقبيح، حيث ذكر أن القبيح: "ما نُهي عنه شرعًا، والحسن بخلافه"[1].

وذهب إلى أنه لا حكم للعقل في تحسين الأشياء ولا تقبيحها، وأن ذلك ممّا يكشف عنه الشرع، فلو حسّن ما قبّح، وقبّح ما حسّن لم يكن ذلك ممتنعًا[2].

وقد حرّر الإيجي موطن النزاع، فذكر أن الحسن والقبح لهما ثلاثة معانٍ:

"الأول: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل.

الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يُعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضًا عقلي، ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه، ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح والثواب، أو الذمّ والعقاب، وهذا هو محلّ النزاع، فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي[3]"[4].

ثم استدلّ الإيجي على رأيه من وجهين:

"الأول: أن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسنٍ ولا قبحٍ اتّفاقًا.

بيانه: أن العبد إن لم يتمكّن من الترك فذاك هو الجبر، وإن تمكّن ولم يتوقّف على مرجّح، بل صدر عنه تارَةً ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب، كان ذلك اتّفاقيًا، وإن توقّف على مرجّحٍ لم يكن ذلك من العبد، وإلّا تسلسل ووجب الفعل عنده، وإلّا جاز معه الفعل والترك، فاحتاج إلى مرجّحٍ آخر وتسلسل فيكون اضّطراريًا، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورًا"[5].

واعتُرِض عليه:

أن الاستدلال على كون العبد مجبورًا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يُسمع، كما أنه ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله، وهو كذلك إضافةً إلى نفيه التحسين والتقبيح العقليَين ينفي التحسين والتقبيح الشرعيَين؛ لأنه تكليف ما لا يطاق.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٢٣.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، المغني، ١٤/ ١٥٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٢٣-٣٢٤.

(٥) المرجع السابق، ٣٢٤.

وأيضًا: فالمرجّح الذي يتوقّف عليه فعل العبد له داعٍ يقتضي اختياره، وذلك لا ينفي الاختيار.

وأجاب الإيجي عن الأول:

أن الضروري وجود القدرة، لا وقوع الفعل بقدرته.

وأجاب عن الثاني:

أن المقدّمة القائلة: إن الفعل الواقع لا لمرجّح؛ لا يقول بها الأشاعرة؛ فإن الترجيح بمجرّد الاختيار جائز، ولا يُخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريًا، فمرجع فاعلية الله تعالى قديم، فلا يحتاج إلى مرجّح؛ لأن المحتاج إلى مؤثّر هو الحدوث دون الإمكان.

وأجاب عن الثالث:

أنه لا يجب في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل ممّا هو مقدور في العادة.

وأجاب عن الرابع:

أن العبد غير مستقلٍّ بإيجاد فعله من غير داعٍ يحصل له بخلق الله تعالى إيّاه، وذلك كافٍ في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلًا؛ إذ لا فرق بين أن يوجد الله تعالى الفعل وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده، وفي كونه مانعًا من حكم العقل عند الخصم[1].

"الثاني: لو كان قبح الكذب ذاتيًا لما تخلّف عنه؛ لأن ما بالذات لا يزول، واللازم باطل، فإنه قد يحسُن إذا كان فيه عصمة دم نبي، بل يجب ويُذمّ تاركه قطعًا، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعّد بالقتل"[2].

ثم ذكر الإيجي تفريعًا على المسألة:

وهو أنه إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع، فلا حكم للأفعال قبله[3].



(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٢٤-٣٢٥.

(٢) المرجع السابق، ٣٢٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٣٢٧.

المطلب الثاني:
نقد رأي الإيجي

إطلاق القول: بأن التحسين والتقبيح شرعيّان فحسب أو عقليّان فحسب؛ إطلاق غير صحيح.

فالأفعال المطلوبة تنقسم في الشريعة فعلًا أو تركًا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفعل المشتمل على مصلحةٍ أو مفسدة: كالعدل والصدق، والظلم والكذب، وهذا النوع يُعلم حاله بالعقل قبل ورود الشرع، لكن لا يلزم من ذلك التكليف، فيكون فاعله مثابًا أو معاقبًا قبل ورود الشرع به.

القسم الثاني: أفعال ينشأ حسنها وقبحها من نفس تعلّق الخطاب الشرعي بها، فإذا أمر بها صارت حسنة، وإذا نهى عنها صارت قبيحة، فالأفعال هنا تكتسب حسنها وقبحها من نفس تعلّقها بأمر الشارع لا من نفسها.

القسم الثالث: أن يأمر الشارع بشيء لمجرّد الامتحان، ولا يكون المقصود من الأمر فعل المأمور، كما حصل لإبراهيم عليه السلام لمّا أُمر بذبح ابنه[1].

ولهذا ذهب أهل السنة والجماعة إلى التفصيل، فقالوا: إن التحسين والتقبيح شرعيّان وعقليّان، والأفعال من حيث هي قدر يدرك العقل حسنها وقبحها قبل ورود الشرع، وقد لا يدرك ذلك، إلّا أن الثواب والعقاب في الجميع معلّق على ورود الشرع.

يقول ابن القيّم: "إن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارّة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتّب عليها ثواب ولا عقاب إلّا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلّا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنا والظلم والفواحش، كلّها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع"[2].

وقد دلّت النصوص الشرعية على أنه لا عقاب إلّا بإرسال الرسل عليهم السلام، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح:

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3].

وقوله سبحانه: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[4].

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٣٤-٤٣٦.

(٢) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٣١.

(٣) سورة الإسراء، من الآية: ١٥.

(٤) سورة النساء، من الآية: ١٦٥.

وقوله ﷻ: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۞ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۞ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ۞ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأٓيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۞ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[(١)].

يقول ابن القيّم: "فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه، وأمر باجتنابه بأخذ الزينة...

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ أي: لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنما عُلم كونه فاحشةً بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشةً إلّا تعلّق النهي به، لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يُصان عن التكلّم به آحاد العقلاء فضلًا عن كلام العزيز الحكيم ...

ثم قال: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ ﴾ دلّ على أنه طيّب قبل التحريم، وأن وصف الطيّب فيه مانع من تحريمه منافٍ للحكمة.

ثم قال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ ولو كان كونها فواحش إنما هو لتعلّق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام: قل إنما حرّم ربي ما حرّم، وكذلك تحريم الإثم والبغي، فكون ذلك فاحشةً وإثمًا وبغيًا بمنزلة كون الشرك شركًا، فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده"[(٢)].

وقد خالف الإيجي أهل السنة والجماعة في القول: بأن التحسين والتقبيح شرعيّان لا عقليّان.

ويمكن إبطال ما ذهب إليه تبعًا للأشاعرة[(٣)] في هذه المسألة من جانبين:

الجانب الأول: الردّ الإجمالي:

ويتبيّن من خلال ما يأتي:

١ - أن القول: بأن التحسين والتقبيح شرعيّان لا عقليّان، يلزم منه أن تكون الأفعال كلّها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمةٍ في ذواتها إلى حسنٍ وقبيح، ومصلحةٍ ومفسدة، فلا فرق بين السجود

(١) سورة الأعراف، الآيات: ٢٨-٣٣.

(٢) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٢٥٨. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٤٧. الآمدي، أبكار الأفكار، ٢/ ١٢١-١٢٢.

للرحمن والسجود للشيطان، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين العدل والظلم سوى في الأمر والنهي، وهو من أبطل الباطل(١).

٢- أن القول: بأن التحسين والتقبيح شرعيّان لا عقليّان مبنيّ على القول: بعدم تعليل أفعال الله تعالى، وهو ما قرّره الأشاعرة -ومنهم الإيجي- والتزموا لوازمه، وهو باطل -كما سبق- وما بُني على باطلٍ فهو باطل.

٣- أن ما قرّره الإيجي في التحسين والتقبيح يناقض قوله: بوجوب النظر أو القصد إليه كما سبق(٢).

الجانب الثاني: الردّ التفصيلي:

وفيما يأتي تفصيل الردّ على الأدلّة التي ذكرها الإيجي في استدلاله على التحسين والتقبيح الشرعيَين:

الدليل الأول: وهو أن أفعال العباد اضّطرارية، وأن الإنسان ليس مختارًا بل هو مجبور، ولذلك لا يُوصف فعله بحسنٍ ولا قبح.

الردّ:

أن هذا الاستدلال يقوم على مقدّمةٍ باطلة؛ إذ إن الإنسان يُفرّق بالضرورة بين أفعاله الاضّطرارية والاختيارية.

فدعوى أن جميع أفعاله اضّطرارية مناقض للعلم الضروري، والمعارف الضرورية لا يمكن الشكّ فيها، ولا الاستدلال لها، وإلّا لبطل أصل الاستدلال بالكلّية؛ لأنه إنما يقوم على الضروريات(٣).

كما أن هذا القول يلزم منه عدّة لوازم فاسدة، وقد تبيّنت من خلال الاعتراضات الموجّهة إلى هذا الدليل، وهي:

١- إبطال التكليف؛ لأنه إنما يقوم على أساس إثبات أن أفعال العباد اختيارية، ولا يُتصوّر التكليف مع القول: بأنها اضّطرارية؛ لأن حقيقة ذلك أن يكون الإنسان مجبورًا عليها، لا مختارًا في فعلها أو تركها.

٢- أنه يلزم من هذا القول نفي الحسن والقبح الشرعيَين؛ لأنه إذا فُرض أن الإنسان مجبور في أفعاله غير مختار، لم يمكن أن تكون أفعاله حسنةً أو قبيحةً لعدم التكليف فيها؛ لأن الحسن والقبح إنما يتعلّق بما يكون اختياريًا(٤).

---

(١) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٣١. محمد بن إسماعيل الصنعاني، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، تحقيق: عبد الله بن شاكر الجندي، ط١ (حائل: دار الأندلس، ١٤١٤هـ)، ١/ ٤٦٥.

(٢) انظر: ١٥٣-١٥٤.

(٣) انظر: ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ٢٥.

(٤) انظر: علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزّاق عفيفي، ط١ (الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م)، ١/ ١١٧.

٣- أنه يلزم أيضًا أن تكون أفعال الله تعالى اضّطرارية؛ لأن الإيجي استدلّ على نفي أن يكون العبد مختارًا في فعله من جهة أن فعله إمّا أن يكون لازمًا أو جائزًا، واللازم يكون ضروريًا، والجائز لا بدّ له من مرجّحٍ إلّا كان اتّفاقيًا، وكما يقول ابن القيّم: "لو صحّ الدليل المذكور لزم منه أن يكون الربّ غير مختار في فعله؛ لأن التقسيم المذكور والترديد جارٍ فيه بعينه"(١).

الدليل الثاني: وهو أن اختلاف أحوال الأفعال بين الحسن والقبح يدلّ على أن الفعل ليس له صفة ثابتة ذاتية من الحسن والقبح.

الردّ:

أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الفعل في الحالين مختلف باختلاف متعلّقاته.

فاستواء الأمرين في الكذب -مثلًا- لا يقتضي استواءهما فيما يترتّب عليهما من المصالح والمفاسد، فالكذب إنما يكون مقيّدًا بوصفٍ محدّد، قد يوافق المصلحة في حال، وقد يوافق المفسدة في حالٍ أخرى، ولو لزم استواؤهما من حيث أنهما يشتركان في المسمّى العامّ، للزم اشتراك كلّ فعلين متنافيَين لمجرّد اشتراكهما في المسمّى العامّ، فلا يكون هناك فرق بين السجود لله تعالى والسجود لغيره، وهذا في غاية الفساد(٢).

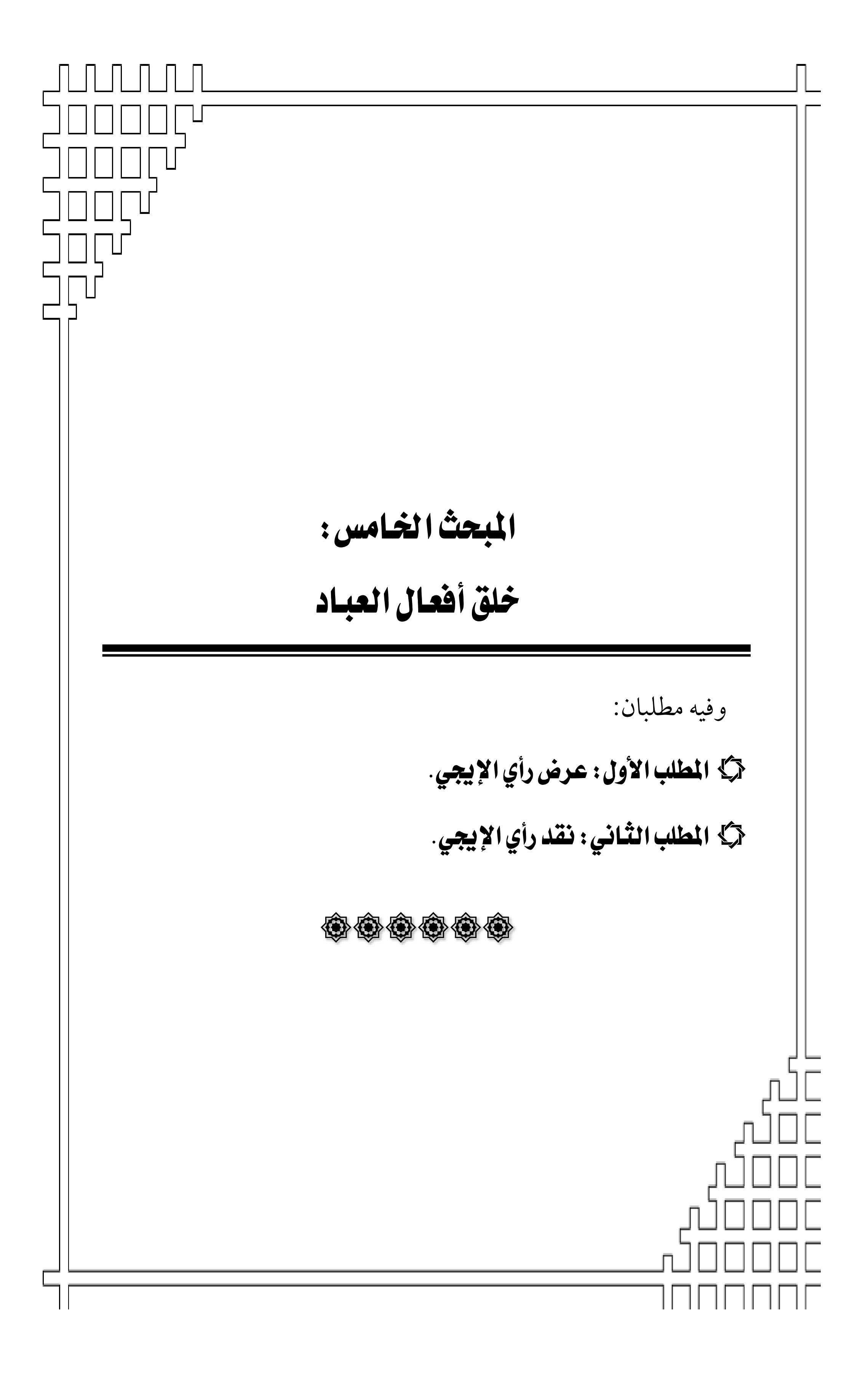
وبما تقدّم يتّضح:

أن قول الإيجي بأن التحسين والتقبيح شرعيّان لا عقليّان، مخالف للنصوص الشرعية التي دلّت على أن الفعل نفسه حسن وقبيح، كما أنه ظهر من خلال الاعتراضات الموجّهة إلى أدلّته، وما ترتّب عليها من اللوازم الفاسدة بطلان ما ذهب إليه، وبالآتي صحّة مذهب أهل السنة والجماعة الذين ذهبوا إلى التفصيل في المسألة، وهو القول: بأن التحسين والتقبيح شرعيّان وعقليّان.



(١) ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ٢٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢/ ٣٧.



المبحث الخامس:

خلق أفعال العباد

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

يرى الإيجي أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وأن لهم قدرةً غير مؤثّرة، تُسمّى: الكسب[1]، والمراد به كما يقول الشريف الجرجاني: "مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلًّا له"[2].

واستدلّ الإيجي على ما ذهب إليه من وجوه:

"الأول: أن فعل العبد ممكن، وكلّ ممكنٍ مقدور لله تعالى، لما مرّ من شمول قدرته، ولا شيء ممّا هو مقدور لله واقع بقدرة العبد؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدورٍ واحدٍ لما مرّ.

الثاني: لو كان العبد موجدًا لأفعاله لوجب عليه أن يعلم بتفاصيلها، واللازم باطل"[3].

أمّا الملازمة: فلأن كلّ فعلٍ من أفعاله يمكن وقوعه منه على جهاتٍ متفاوتةٍ بالزيادة والنقصان، فلا بدّ لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصّصٍ مقصود، ولا يُتصوّر ذلك إلّا بعد العلم به.

وأمّا بطلان اللازم: فلأن النائم والساهي قد يفعل بعض الأفعال باختياره، ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته[4].

ففكرة الدليل الثاني تقوم على الملازمة بين الخلق والعلم، وأن العلم لازم للخلق والإيجاد، وبانتفاء اللازم وهو العلم؛ ينتفي الملزوم وهو الخلق، وهنا يتوقّف الدليل على إثبات الملازمة بين الإيجاد والعلم.

"الثالث: أن العبد لو كان موجدًا لفعله فلا بدّ أن يتمكّن من فعله وتركه، ويتوقّف ترجيح فعله على تركه على مرجّح، وذلك المرجّح لا يكون منه وإلّا لزم التسلسل، ويكون الفعل عنده واجبًا، وإلّا لم يكن الموجود تمام المرجّح، فيكون اضّطراريًا"[5].

واعتُرِض عليه:

أنه ينفي كون الله تعالى فاعلًا مختارًا؛ لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه.

وأجاب الإيجي عن ذلك:

أن هناك فرقًا بين إرادة العبد؛ إذ إنها حادثة مفتقرة إلى إرادة يخلقها الله تعالى فيه دفعًا للتسلسل؛ وبين إرادته سبحانه فهي قديمة لا تفتقر إلى إرادةٍ أخرى.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣١١-٣١٢.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٨/ ١٦٣.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣١٢.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

ثم بيّن أن هذا الجواب فيه نظر:

إذ إن الفرق المذكور بين الإرادة القديمة والحادثة فرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل على بطلانه، وإنما يندفع النقض إذا بُيِّن عدم جريان الدليل في صورة التخلّف.

وفي آخر الأمر ردّ الإيجي على هذا الاعتراض:

بالتزام كون الإرادة القديمة المتعلّقة أزلًا بالفعل الحادث في وقته لا تحتاج إلى مرجّحٍ آخر، فيكون الله تعالى مستقلًّا بالفعل، وحينئذٍ لا يتّجه النقض المذكور ويتمّ الجواب[1].

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣١٢-٣١٣.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

أفعال العباد من أهمّ المسائل في باب القدَر.

وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أفعال اضّطرارية:

كحركات المرتعش ونبضات العروق ونحو ذلك، وهذه لا خلاف بين الناس في كونها خارجةً عن قدرة العبد.

القسم الثاني: أفعال اختيارية:

وهي ما سوى ذلك[(١)]، وهي محلّ البحث هنا.

وأفعال العباد الاختيارية لها متعلّقان:

أحدهما: تعلّقها بالله ﷻ من حيث خلقه لها وعدمه.

الثاني: تعلّقها بالعباد من حيث قدرتهم عليها وعدمها.

ومذهب أهل السنة والجماعة:

أن أفعال العباد كلّها من طاعةٍ ومعصية، وخيرٍ وشرٍّ مخلوقة لله تعالى.

وأن العباد لهم قدرة على أفعالهم، وهم فاعلون لها على الحقيقة، وهي قائمة بهم ومنسوبة إليهم، ومن ثمّ فإنهم يستحقّون عليها المدح والذمّ والثواب والعقاب[(٢)].

فجمع أهل السنة والجماعة في قولهم بين المتعلّقين، وقالوا بكلتا الجهتين.

وقد استدلّوا على خلق أفعال العباد بنصوص الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[(٣)].

قال ابن القيّم: "وهذا عامّ محفوظ لا يخرج عنه شيء من العالم، أعيانه وأفعاله وحركاته وسكناته ... والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه وما يصدر عنها من الأفعال، كما أنه العالم بتفاصيل

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٤٩. ابن القيّم، مدارج السالكين، ٣/ ٤٠١.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٠٥.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

ذلك، فلا يخرج شيء منه عن علمه ولا عن قدرته، ولا عن خلقه ومشيئته"[1].

٢ - قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2].

يقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فيه: "وجهان:

أحدهما: أن يكون قوله: ﴿وَمَا﴾ بمعنى المصدر، فيكون معنى الكلام حينئذٍ: والله خلقكم وعملكم.

والآخر: أن يكون بمعنى الذي، فيكون معنى الكلام عند ذلك: والله خلقكم والذي تعملونه، أي: والذي تعملون منه الأصنام، وهو الخشب والنحاس، والأشياء التي كانوا ينحتون منها أصنامهم"[3].

٣ - قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾[4].

قال ابن كثير: "أي: خلق في عباده الضحك والبكاء وسببهما، وهما مختلفان"[5].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١ - عن البراء بن عازب ﷺ قال: "رَأيتُ النّبِي ﷺ يومَ الخَندَق يَنقُل مَعَنا التُّرَاب، وَهُوَ يَقُول:

وَالله لَوْلَا اللهُ مَا اهْتَدَيْنَا ... وَلا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا

فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا ... وَثَبِّتْ الأَقْدَامَ إِن لَاقَيْنَا

وَالمُشْرِكُونَ قَد بَغَوْا عَلَيْنَا ... إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا"[6]

ففي هذا الحديث: دليل على أن الله تعالى هو خالق العباد وأفعالهم، ومنها: الهداية والصوم والصلاة.

٢ - عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ، أَو الْكَيْسِ وَالْعَجْزِ»[7].

قال ابن عبد البرّ: "وفي هذا الحديث أدلّ الدلائل وأوضحها على أن الشرّ والخير كلٌّ من عند الله، وهو خالقهما لا شريك له ولا إله غيره، لأن العجز شرّ، ولو كان خيرًا ما استعاذ منه رسول الله ﷺ"[8].

---

(١) ابن القيّم، شفاء العليل، ٥٣.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٢٣/ ٧٥. وانظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ٣٣٦. ابن القيّم، شفاء العليل، ٥٥. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ١٤.

(٤) سورة النجم، الآية: ٤٣.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٢٦٠.

(٦) صحيح البخاري، ح ٦٢٤٦، كتاب القدَر، باب ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا﴾، ٦/ ٢٤٤١.

(٧) صحيح مسلم، ح ٢٦٥٥، كتاب القدَر، باب كلّ شيء بقدر، ٤/ ٢٠٤٥.

(٨) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٦/ ٦٣.

٣- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ في حديث المحاجّة، أن آدم قال لموسى عليهما السلام: «أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيّ، قَبلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟»[١].

قال ابن حجر العسقلاني: "وفيه حجّة لأهل السنة في إثبات القدَر، وخلق أفعال العباد"[٢].

ج) دلالة الإجماع:

ومن أقوال العلماء في نقل الإجماع على خلق أفعال العباد:

قال اللالكائي: "ما نُقل من إجماع الصحابة والتابعين ... أن أفعال العباد كلّها مخلوقة لله ﷻ طاعاتها ومعاصيها ... وهو مذهب أهل السنة والجماعة يتوارثونه خلفًا عن سلف، من لدن رسول الله بلا شكّ ولا ريب"[٣].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "أفعال العباد مخلوقة باتّفاق سلف الأمّة وأئمّتها"[٤].

والإيجي في مسألة خلق أفعال العباد وافق أهل السنة والجماعة في المتعلّق الأول، وهو القول: بالخلق والإيجاد والإبداع، بينما خالفهم في المتعلّق الثاني، وهو القول: بالكسب.

وممّا ينبغي التنبيه إليه هنا:

أن ثمّة فرقًا بين المراد بالكسب عند أهل السنة والجماعة والكسب عند غيرهم، فكثيرًا ما يذكر علماء أهل السنة والجماعة أن أفعال العباد كسب لهم، وقد يقع في ذلك إيهام، وخاصّةً أن الأشاعرة يعبّرون عن مذهبهم في مسألة أفعال العباد بالكسب، وإذا كان الأمر كذلك، فإن مراد أهل السنة والجماعة بقولهم: إن أفعال العباد كسب لهم، أي: أنها أفعالهم التي تعود على فاعليها بنفعٍ أو ضّر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[٥].

فبيّن الله سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها، والناس يقولون: فلان كسب مالًا أو حمدًا أو شرفًا، كما أنه ينتفع بذلك[٦].

فمقصود أهل السنة والجماعة: أن أفعال العباد كسب لهم واقعة بقدرتهم وإرادتهم، وكلّ أفعالهم مخلوقة لله سبحانه وتعالى.

---

(١) سبق تخريجه: ٣٠٠. واللفظ لمسلم.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٥١٢.

(٣) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٣/ ٥٣٤، ٥٣٨.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٠٦.

(٥) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٦.

(٦) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٣٨٧.

أمّا الردّ على قول الإيجي بالكسب بالمعنى الذي ذكره الأشاعرة فمن جانبين:

الجانب الأول: الردّ الإجمالي:

ويتبيّن من خلال ما يأتي:

١- أن النصوص الشرعية قد دلّت على خلق الله تعالى لأفعال العباد، وإثبات القدرة لهم عليها، ونسبتها لهم حقيقة، واستحقاقهم المدح والذمّ والثواب والعقاب وفقًا لها، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾(١).

وقوله ﷻ: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٢).

٢- أن القول: بالكسب قول حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضّلة.

٣- أن القول: بالكسب قول متناقض؛ إذ القائل به لا يستطيع أن يوجد فرقًا بين الفعل الذي نفاه عن العبد، والكسب الذي أثبته له.

٤- أن القول: بالكسب قول غير معقول؛ إذ لا حقيقة له ولا حاصل تحته، ولذا شنّع أعداء الأشاعرة به عليهم، كما عدّه بعض الأشاعرة عقدة تورّط بها أصحاب الأشعري.

٥- أن القول: بالكسب مبنيّ على أصلين باطلين، وهما:

الأصل الأول: القول: بأن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق.

الأصل الثاني: القول: بأن قدرة العبد لا يكون مقدورها إلّا مقارنًا للفعل لا خارجًا عنه(٣).

٦- أن الأشاعرة أنفسهم اختلفت عباراتهم وتفاوتت في تعريف الكسب وتحديد المراد منه، يقول ابن القيّم: "وقد اضّطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضّطرابًا عظيمًا، واختلفت عباراتهم فيه اختلافًا كثيرًا"(٤).

وفي هذا إشارة إلى أن القول: بالكسب قول غير منضبط، وليس له وجه صوابٍ أو قبولٍ ممّا يدلّ على بطلانه.

الجانب الثاني: الردّ التفصيلي:

وفيما يأتي تفصيل الردّ على الأدلّة التي ذكرها الإيجي في استدلاله على الكسب:

الدليل الأول: وهو أن الفعل لو كان بقدرة العبد للزم اجتماع المؤثّرين؛ لشمول قدرة الله تعالى.

---

(١) سورة المؤمنون، من الآية: ٦٣.

(٢) سورة السجدة، من الآية: ١٧.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١١٩. ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ١٠٩، ٢٠٩. ابن القيّم، شفاء العليل، ١٢٢.

(٤) ابن القيّم، شفاء العليل، ١٢٢.

الردّ:

أن هذا قول فيه تلبيس؛ فإن قدرة الله سبحانه لا ينكر أحد شمولها وكمالها لكلّ ممكن، ولا يعطّل أحد قدرة الربّ التي هي سبب في كلّ موجود، وكلّ ما في الوجود مخلوق لله ﷻ وهو أثر قدرته ومشيئته، وليس في الوجود شيء مستقلّ بالتأثير سوى مشيئته سبحانه.

فالحركة تقع بقدرة العبد وإرادته التي خلقها الله تعالى فيه، وجعل له الداعي إلى فعلها، والفعل يضاف إلى قدرة الربّ إضافة المخلوق إلى الخالق، ويضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسبّبه.

فلا يُمتنع وقوع الفعل بين قادرَين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وقدرة الآخر مستقلّة بالتأثير.

يقول ابن القيّم: "والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرَين تعبير فاسد وتلبيس؛ فإنه يُوهم أنهما متكافئان في القدرة، كما نقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين، وهذه الدار بين هذين الشريكين، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع السبب بمسبّبه، والسبب أو المسبّب والفاعل والآلة كلّه أثر القدرة القديمة"(١).

والمقصود:

أن قدرة الله تعالى شاملة لكلّ ما في الكون، وأن العبد فاعل لفعله بقدرته وإرادته، وهو فعله حقيقة، عليه يُمدح ويُذمّ ويثاب ويعاقب.

ومن المستحيل أن يكون هناك مفعول بين فاعلَين مستقلّين، وهذه أمور قد ركّبها الله تعالى في الفطر والعقول، وعلى هذا وذاك فإن الفعل وقع بقدرة الربّ خلقًا وتكوينًا، وبقدرة العبد سببًا ومباشرة، فالله تعالى هو خالق العبد وخالق الفعل، والعبد هو الذي فعل وباشر في الفعل، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الربّ ومشيئته(٢).

الدليل الثاني: وهو أن العبد لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل، فوجب امتناع صدور الأفعال عن العبد لعدم علمه بتفاصيلها.

والردّ عليه من عدّة أوجه:

الوجه الأول: أن الفعل الاختياري الذي يباشره العبد وهو مختار له قادر عليه، غير مكره ولا مجبر ولا ساهٍ ولا نائم، لا يستلزم منه الشعور به على التفصيل، بل يكفي الشعور بالفعل على الجملة.

---

(١) ابن القيّم، شفاء العليل، ١٤٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١٤٦-١٤٧.

ويدلّ على ذلك الواقع الملموس، فإن العبد المختار يفعل فعله الاختياري مع شعوره بجملة فعله دون تفاصيلها الدقيقة، وهذا يكفي في الشعور بالفعل ومباشرته.

يقول ابن القيّم: "وبالجملة: فالفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة، وأمّا الشعور به على التفصيل فلا يستلزمه"(١).

الوجه الثاني: أن العلم ليس شرطًا للإيجاد، ونفس الإيجاد لا يقتضي علم الفاعل بالفعل، بل مجرّد الفعل يصحّ من القادر عليه وإن لم يكن عالمًا به، فلا يُستدلّ بالخلق على العلم، بل لا بدّ من وصف تخصيصي للخلق ليصحّ اشتراط العلم فيه، وذلك الوصف هو الخلق المحكم المتقن من كلّ وجه، وهذا لا يكون إلّا في فعل الله سبحانه، وقياس فعل العبد وإيجاده واشتراط العلم فيه على فعل البارئ وخلقه لا يصحّ(٢).

الوجه الثالث: أن الاستدلال بأن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيلها، استدلال غير مستقيم؛ وذلك لأن انتفاء العلم والشعور بسبب النوم لا يزيل الإيجاد، إنما يزيل القصد والنية وتوجيه الإرادة والقدرة، وترجيحهما للفعل المعيّن دون غيره من الوجوه الممكنة، مع تعدّد الخيارات والوجوه المتاحة(٣).

الدليل الثالث: وهو حاجة الممكن إلى مرجّح.

الردّ:

أن هذا الدليل يظهر ضعفه من خلال الاعتراضات التي وُجّهت إليه، ومنها: أنه ينفي كون الله تعالى فاعلًا مختارًا؛ لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه.

وإن كان جواب الإيجي الأخير عن هذا الاعتراض: بالتزام كون الإرادة القديمة المتعلّقة أزلًا بالفعل الحادث في وقته لا تحتاج إلى مرجّح آخر، فيكون الله تعالى مستقلًّا بالفعل، يهدم أصل الدليل بالكلّية.

وبما سبق إيراده في الردّ على الكسب الأشعري يتبيّن خطأ الإيجي وبطلان قوله به واستدلاله عليه.

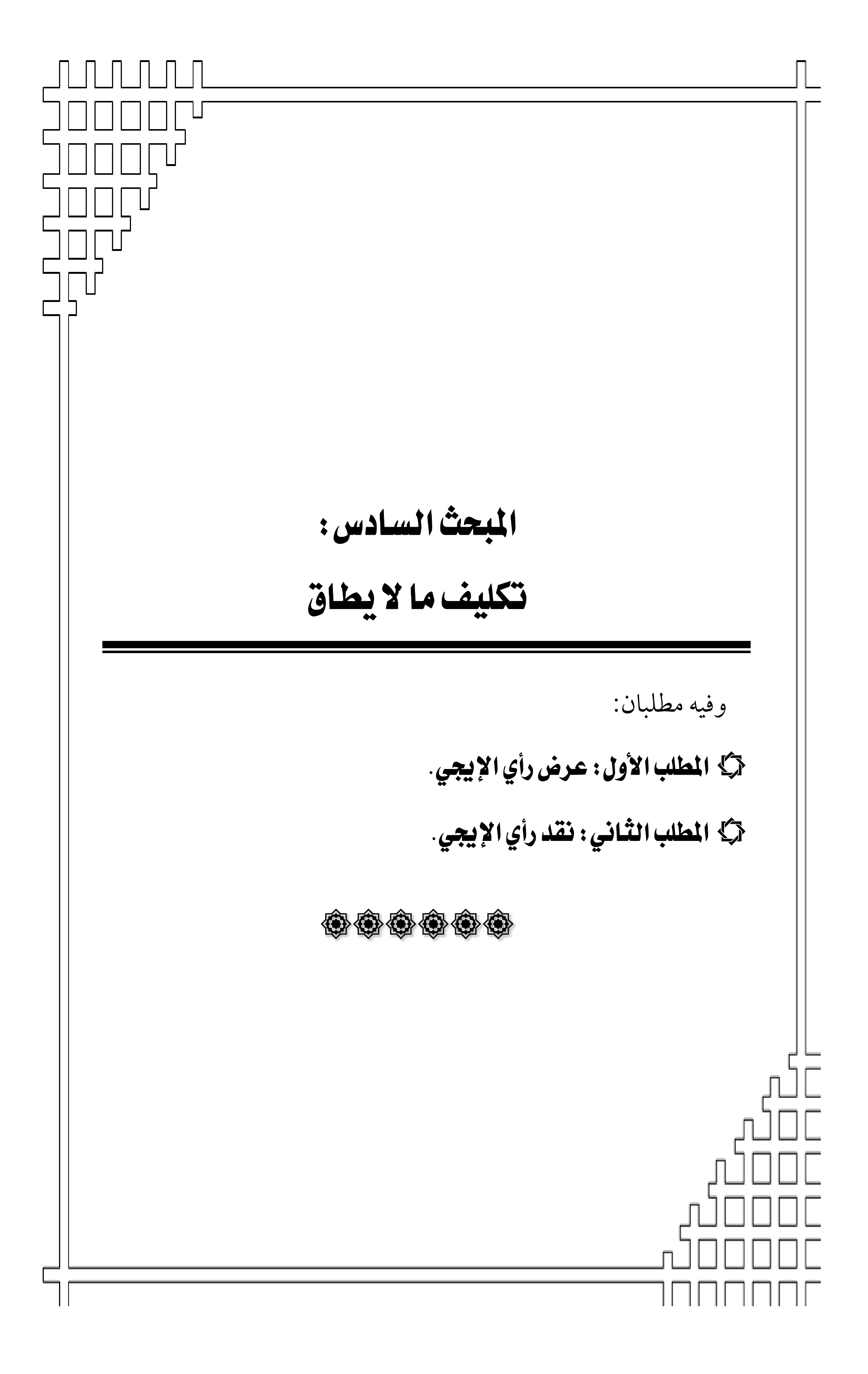


---

(١) ابن القيّم، شفاء العليل، ١٤٩.

(٢) انظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، ط٢ (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٣٢٧.

(٣) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ١/ ٢٤٣.



المبحث السادس:

تكليف ما لا يطاق

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

يرى الإيجي جواز تكليف العباد ما لا يطيقون؛ لأن الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا معقّب لحكمه، وبيّن أن هذا هو مذهب الأشاعرة[1].

ثم ذكر أن ما لا يُطاق على ثلاث مراتب:

"أدناها: أن يمتنع الفعل؛ لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره، فإن مثله لا تتعلّق به القدرة الحادثة؛ لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلّق بالضدّين، والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعًا، وإلّا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلّفًا.

وأقصاها: أن يُمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدّين وقلب الحقائق.

وجواز التكليف به فرع تصوّره، فمنّا من قال[2]: لو لم يُتصوّر لامتنع الحكم بامتناع تصوّره وطلبه.

ومنهم من قال[3]: طلبه يتوقّف على تصوّره واقعًا، وهو منتفٍ هاهنا...

المرتبة الوسطى: أن لا يتعلّق به القدرة الحادثة عادةً سواء امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه، كخلق الأجسام أم لا، كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فهذا نجوّزه وإن لم يقع بالاستقراء؛ ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]"[5].



(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٣٠-٣٣١.

(٢) انظر: الجويني، مرجع سابق، ٢٢٧-٢٢٨. الغزالي، قواعد العقائد، ٢٠٣-٢٠٤. الرازي، معالم أصول الدين، ٩١.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٣٩٦.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٦.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٣١.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

عدّ أهل السنة والجماعة إطلاق القول: بجواز التكليف بما لا يطاق أو عدمه من البدع المحدثة في الإسلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا قال أحد من أئمّة المسلمين لا الأئمّة الأربعة ولا غيرهم لا مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل ... ولا أمثال هؤلاء: إن الله يكلّف العباد ما لا يطيقونه"(١).

ولذلك فقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى التفصيل في هذه القضية لما تحتويه من بعض الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى تفصيل وتفنيد، مثل لفظ: الطاقة، والتي هي الاستطاعة، فقالوا: إن أُريد بها: الاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، والتي لا يصحّ التكليف إلّا بها، ولا يكلّف الله تعالى أحدًا بدونها، فإن الله سبحانه لا يكلّف أحدًا ما لا يطيقه بهذا التفسير.

وإن أُريد بها: الاستطاعة المقارنة للفعل، فجميع الأمر والنهي تكليف بما يطاق بهذا الاعتبار، ولا يجوز عند ذلك القول: بأنه يجوز تكليف ما لا يطاق؛ لأن من قال: بأن القدرة مع الفعل وجوّز التكليف بما لا يطاق، كان كلّ ما لم يفعل هو ممّا لا يطاق، حتى الكافر والفاجر مكلّف بما لا يطيقه من الإيمان والتصديق بالرسل عليهم السلام(٢).

وعند التحقيق فإن تكليف ما لا يطاق عند أهل السنة والجماعة على ضربين:

الضرب الأول: ما لا يطاق لوجود ضدّه من العجز، وذلك مثل: أن يكلّف المقعد القيام، والأعمى الخط ونقط الكتاب، وأمثال ذلك.

فهذا ممّا لا يجوز تكليفه وهو مجمع عليه؛ وذلك لأن عدم الطاقة والقدرة فيه جعلته من الممتنع والمستحيل.

الضرب الثاني: ما لا يطاق لا لوجود ضدّه من العجز بل للاشتغال بضدّه، كما في أمر العباد بعضهم بعضًا، فإنهم يفرّقون بين هذا وهذا، فلا يأمر السيد عبده الأعمى بنقط المصاحف، ويأمره إذا كان قاعدًا أن يقوم، ويعلم الفرق بين ذلك بالضرورة، وكما في تكليف الكافر الذي سبق في علم الله تعالى أنه لا يستجيب لتكليف، فهذا جائز.

ولكنّ الصحيح الذي تدلّ عليه النصوص الشرعية:

أن هذا لا يطلق عليه تكليف ما لا يطاق، وإطلاق هذا القول عليه من البدع في الشرع واللغة(٣).

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٧٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٨/ ٣٧٢-٣٧٣. ابن القيّم، شفاء العليل، ١٠٤.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٣٠١-٣٠٢.

ويرجع ذلك إلى أنه لم يأتِ في الكتاب العزيز، والسنة النبوية، وكلام السلف الصالح ﷺ إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح: أنه تكليف، وإنما أطلق ذلك أهل الكلام وبعض الفقهاء.

وإنما جاء ذكر التكليف في موضع النفي، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

وقوله ﷻ: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾[2].

وقوله سبحانه: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾[3].

والمراد أنه إن وقع في الأمر تكليف، فلا يكلّف إلّا قدر الوسع، لا أنه يُسمّي جميع الشريعة: تكليفًا؛ وذلك لأن غالب هذه الأعمال الصالحة لذّة للأرواح، وسرور للقلوب، وقرّة للعيون، فالله تعالى هو الإله الحقّ الذي تطمئن إليه القلوب، وتتوجّه إليه دون غيره[4].

والمقصود:

أن هذه المسائل التي تحتوي على الكلمات المجملة لا بدّ فيها من التفصيل، وعدم إطلاق القول نفيًا أو إثباتًا؛ لأن كلّ واحدٍ من طرفي النفي والإثبات على باطل، وإن كان فيه حقّ أيضًا، والواجب إطلاق العبارات الصحيحة المأثورة التي جاءت بها النصوص الشرعية، والابتعاد عن الألفاظ الموهمة.

وهذا هو الواجب في سائر أبواب أصول الدين، وهو أن يُجعل ما أثبته الله تعالى وأثبته رسوله ﷺ، وأجمع عليه السلف الصالح ﷺ هو النصّ المحكم، وتُجعل العبارات المحدثة المتقابلة بالنفي والإثبات، المشتملة في كلٍّ من الطرفين على حقٍّ وباطلٍ من باب المجمل المشتبه المحتاج إلى تفصيل، الممنوع من إطلاق طرفيه.

وعليه فما قرّره الإيجي من القول: بجواز تكليف العباد ما لا يطيقون:

فيه ما وافق فيه أهل السنة والجماعة، وفيه ما خالفهم فيه.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٤.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٧.

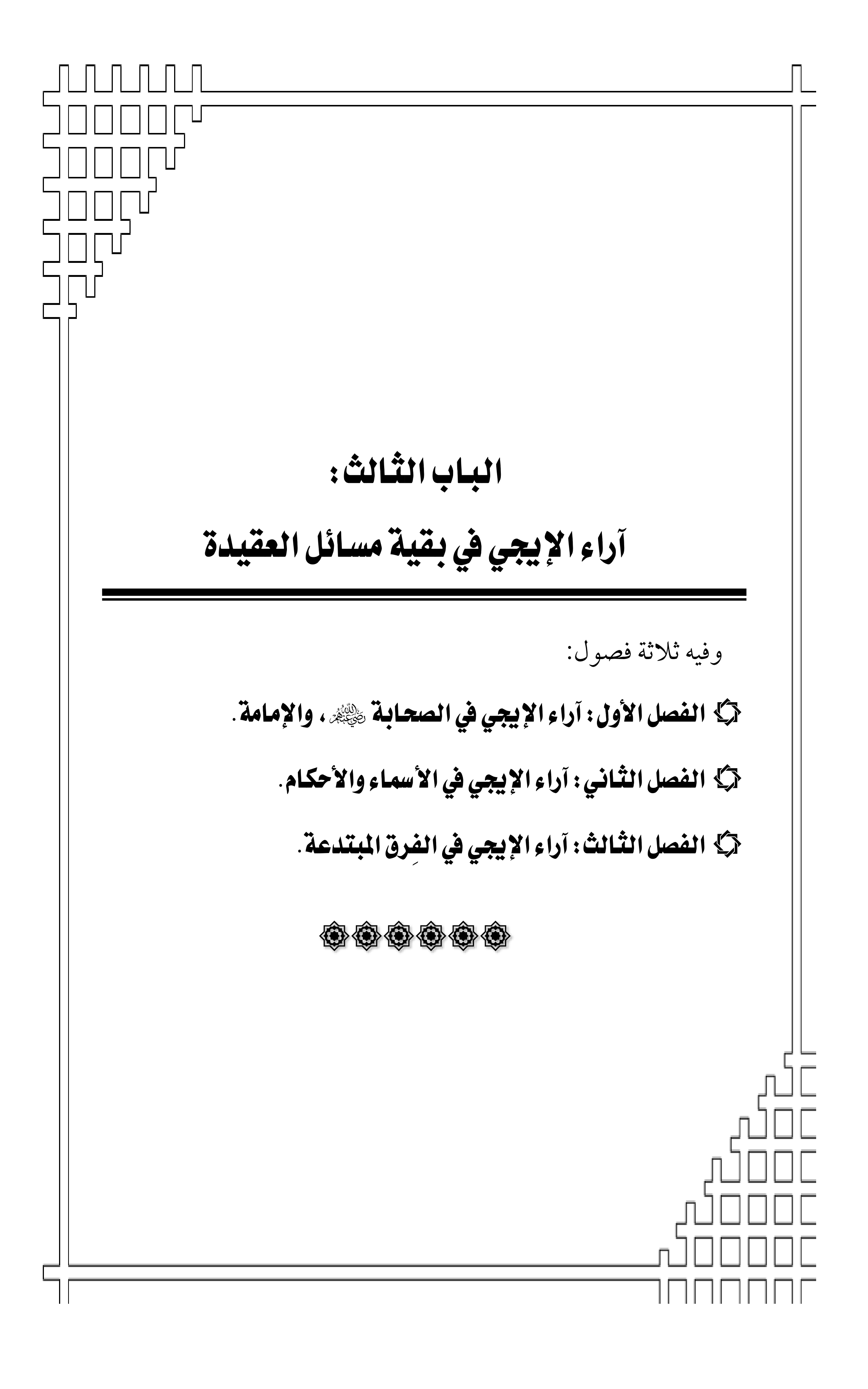
(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٢٤.

أمّا ما وافق فيه: فهو القول: بجواز التكليف في المرتبة الدنيا، وهي التكاليف الشرعية التي علم الله تعالى وأخبر أنها لا تقع؛ وذلك لأن مثل هذه التكاليف داخلة في نطاق مقدور العبد، ولكن المكلّف منشغل عنها بضدّها.

وأمّا ما خالفهم فيه: فهو القول: بجواز التكليف في المرتبة الوسطى، كحمل الجبل، والطيران إلى السماء، وهذا غير صحيح.

والحقّ هو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من عدم جواز التكليف بما لا يطاق بسبب العجز.





الباب الثالث:

آراء الإيجي في بقية مسائل العقيدة

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: آراء الإيجي في الصحابة رضي الله عنهم، والإمامة.
- الفصل الثاني: آراء الإيجي في الأسماء والأحكام.
- الفصل الثالث: آراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.



الفصل الأول:

آراء الإيجي في الصحابة رضي الله عنهم، والإمامة

وفيه توطئة وخمسة مباحث:

- **المبحث الأول: وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم، والكفّ عن القدح فيهم.**
- **المبحث الثاني: أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ.**
- **المبحث الثالث: التعريف بالإمامة، ووجوب نصب الإمام.**
- **المبحث الرابع: شروط الإمامة، وطرق انعقادها.**
- **المبحث الخامس: إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وتحريم الخروج على الإمام.**

توطئة

وتتضمّن التعريف بالصحابي ﷺ، مع بيان أهمّية الإمامة العظمى.

أولًا: التعريف بالصحابي:

الصحابي في اللغة:

يقول ابن فارس: "الصاد والحاء والباء أصل واحد، يدلّ على مقارنة شيء ومقاربته، من ذلك: الصاحب، والجمع: الصحب"[١].

وهو مشتقّ من الصحبة، والصحبة: مصدر صحب فهو صاحب، والجمع صحابة[٢].

الصحابي في الشرع:

اختلف أهل العلم فيمن يصدُق عليه اسم الصحابي، وتعدّدت تعريفاتهم له[٣]:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصحبة: اسم جنس، تقع على من صحب النبي قليلًا أو كثيرًا، لكنْ كلٌّ منهم له من الصحبة بقدر ذلك، فمن صحبه سنةً أو شهرًا أو يومًا أو ساعةً أو رآه مؤمنًا، فله من الصحبة بقدر ذلك.

كما ثبت في الصحيح عن النبي أنه قال: «يَغزُو فِئَام[٤] مِن النّاس، فَيَقُولُون: هَل فِيكُم مَن صَحِبَ النّبي؟» وفي لفظ: «هَل فَيكُم مَن رَأى رَسُول الله؟ فَيَقُولُون: نَعَم فَيفتَح لهُم، ثُمّ يَغزُو فئام مَن النّاس، فَيَقُولُون: هَل فِيكم مَن صَحِبَ مَن صَحِبَ رَسُول الله؟» وفي لفظ: «هَل فِيكُم مَن رَأى مَن رَأى رَسُول الله؟ فَيَقُولُون: نَعَم فَيفتَح لهَم، ثُمّ يَغزُو فِئام مِن النّاس، فَيَقُولَون: هَل فِيكم مَن رَأى مَن رَأى مَن رَأى رَسُول الله ﷺ؟» وفي لفظ: «مَن صَحِبَ مَن صَحِبَ مَن صَحِبَ رَسُولِ الله ﷺ، فيقولون: نَعَم فَيفتَح لهَم»[٥] ...

فقد علّق النبي الحكم بصحبته وعلّق برؤيته، وجعل فتح الله على المسلمين بسبب من رآه مؤمنًا به"[٦].

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [صحب]، ٣/ ٣٣٥.

(٢) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، [صحب]، ١/ ٥٢٠.

(٣) انظر: خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ=١٩٩١م)، ٣٣-٤٠.

(٤) فِئَامِ: يعني: جماعة من الناس. انظر: الحميدي، مرجع سابق، ٤٨٥. ابن منظور، مرجع سابق، [فأم]، ١٢/ ٤٤٧.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٢٧٤٠، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، كتاب الجهاد والسير، باب من استعان بالضعفاء والصالحين، ٣/ ١٠٦١. صحيح مسلم، ح ٢٥٣٢، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة، ٤/ ١٩٦٢.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٤٦٤-٤٦٥.

ويقول ابن حجر العسقلاني: "وأصحّ ما وقفت عليه من ذلك: أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصُرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤيةً ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارضٍ كالعمى ...

وهذا التعريف مبنيّ على الأصحّ المختار عند المحقّقين ... ووراء ذلك أقوال أخرى شاذة"[(١)].

ثانيًا: أهمّية الإمامة العظمى:

لا يكاد يوجد أحد من أهل السنة والجماعة يذكر عقيدته إلّا وينصّ على أهمّية الإمامة.

ولقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذه الأهمّية بقوله: "يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلّا بها؛ فإن بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلّا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس"[(٢)].

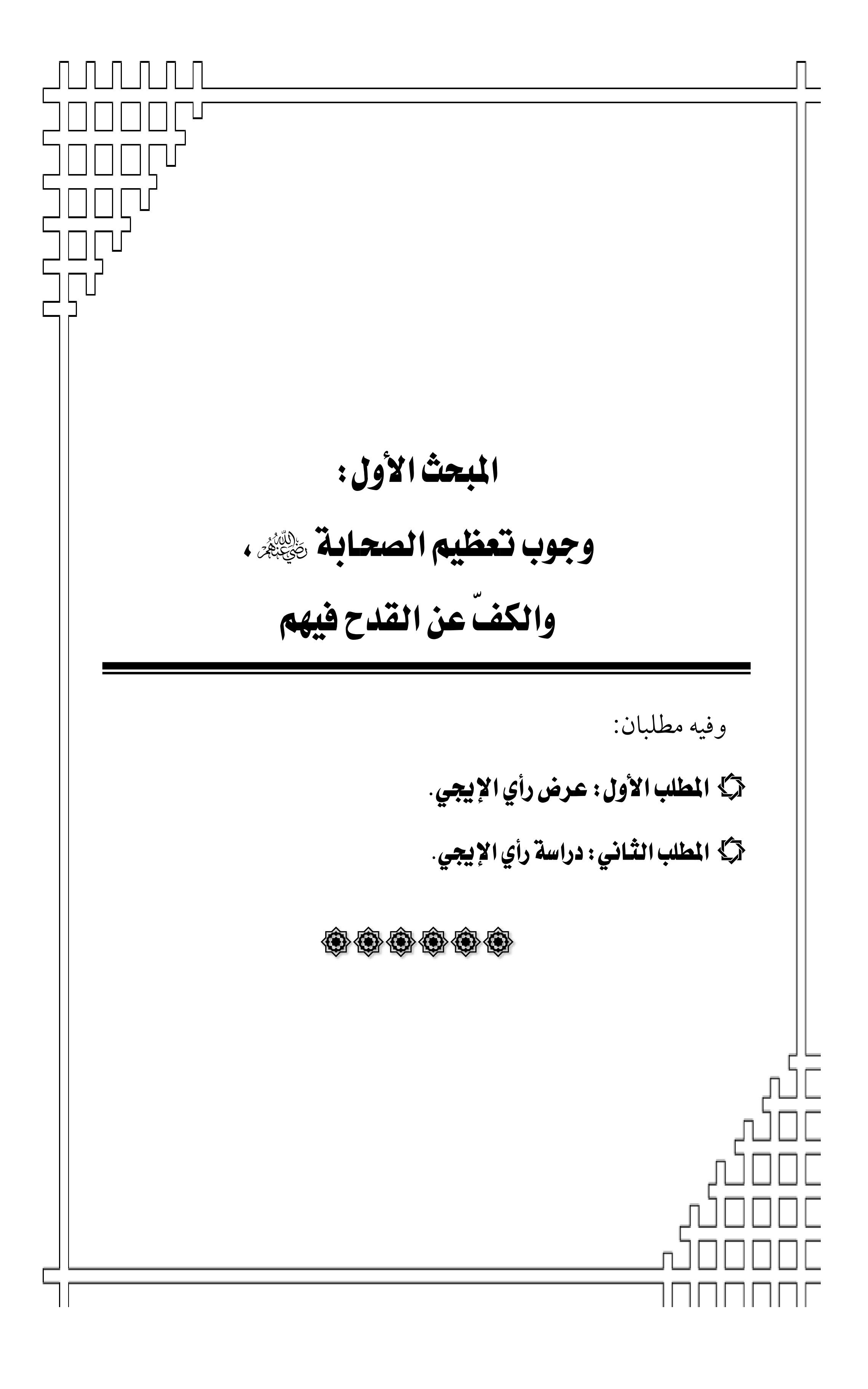
كما ينصّ أهل السنة والجماعة على الصلاة خلف كلّ إمامٍ برٍّ أو فاجر، والجهاد والحجّ معه، وتحريم الخروج على الأئمّة، والسمع والطاعة لهم في غير معصية[(٣)].

---

(١) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ١/ ٦-٧.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ١٣٦.

(٣) انظر -على سبيل المثال-: أحمد بن حنبل، العقيدة، ١٢٤. الحسن بن علي البربهاري، شرح السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، ط١ (الدمام: دار ابن القيّم، ١٤٠٨هـ)، ٥٧. الإسماعيلي، مرجع سابق، ٧٥-٧٦. الصابوني، مرجع سابق، ٢٩٤. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤٢١.



المبحث الأول:
وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم،
والكفّ عن القدح فيهم

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

أوجب الإيجي تعظيم الصحابة ﷺ كلّهم، والكفّ عن القدح فيهم؛ وذلك لأن الله تعالى عظّمهم، وأثنى عليهم في غير موضعٍ من كتابه، والرسول ﷺ أحبهم وأثنى عليهم في أحاديثَ كثيرة[1].

وفي ذلك يقول: "ثم إن من تأمّل سيرتهم، ووقف على مآثرهم وجدّهم في الدين، وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله، لم يتخالجه شكّ في عظم شأنهم وبراءتهم عمّا ينسب إليهم المبطلون من المطاعن، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم، ورأى ذلك مجانبًا للإيمان، ونحن لا نلوّث كتابنا بأمثال ذلك، وهي مذكورة في المطوّلات مع التقصّي عنها"[2].

ثم ذكر الإيجي أن المعترفين بالحروب والفتن الواقعة بين الصحابة ﷺ، منهم من سكت عن الكلام: إمّا لأنهم أرادوا: أنه اشتغال بما لا يعني، فلا بأس بذلك؛ إذ قال الشافعي: "تلك دماء طهّر الله تعالى عنها أيدينا، فلنطهّر عنها ألسنتنا"[3].

أو أنهم أرادوا: أنه لا يُعلم أوقعت أم لا؟ وهذا باطل لوقوعها جزمًا[4].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٤١٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه أبو نُعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ٩/ ١٢٩.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٤١٣.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

الصحابة رضي الله عنهم قوم اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ ونصرته، وحمل رسالته وتبليغ شرعه وإعلاء كلمته، ولذا كانوا صفوة الأمّة وأكملها.

ولا شكّ أن الحديث عنهم، وبيان مكانتهم، واعتقاد فضلهم من معاقد الدين.

ولقد جاءت نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية بإثبات فضل الصحابة رضي الله عنهم والثناء عليهم، وذكر مآثرهم، والترضي عنهم، والنهي عن تنقّصهم:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[(١)].

٢- قوله سبحانه: ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾[(٢)].

يقول الجصّاص[(٣)]: "فيه مدح لأصحاب النبي ﷺ الذين غزوا معه من المهاجرين والأنصار، وإخبار بصحّة بواطن ضمائرهم وطهارتهم؛ لأن الله تعالى لا يخبر بأنه قد تاب عليهم إلّا وقد رضي عنهم ورضي أفعالهم، وهذا نصّ في ردّ قول الطاعنين عليهم، والناسبين بهم إلى غير ما نسبهم الله إليه من الطهارة، ووصفهم به من صحّة الضمائر وصلاح السرائر رضي الله عنهم"[(٤)].

٣- قوله جل جلاله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ[(٥)] فَآزَرَهُ

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١١٧.

(٣) هو: أحمد بن علي الرازي الجصّاص، أبو بكر، كان رئيس أصحاب أبي حنيفة في وقته، مشهورًا بالزهد، وُلِّي القضاء فامتنع، واستقرّ بالتدريس في بغداد، من كتبه: (أحكام القرآن)، و(شرح مختصر الطّحاوي)، توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: ابن أبي الوفاء، مرجع سابق، ١/ ٨٤-٨٥. قاسم بن قطلوبغا السودوني، تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق: محمد خير بن رمضان يوسف، ط١ (بيروت: دار القلم، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م)، ٩٦-٩٧.

(٤) أحمد بن علي الجصّاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد بن الصادق قمحاوي، ط [بدون] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)، ٤/ ٣٧١.

(٥) شَطأَه: أي: سنبله. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [شطأ]، ١١/ ٢٦٩. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [شطا]، ٢٦١.

﴿فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾[(١)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا ريب أن هذا مدح لهم، مدح بما ذكر من الصفات، وهو: الشدّة على الكفّار، والرحمة بينهم، والركوع والسجود يبتغون فضلًا من الله ورضوانًا، والسيماء في وجوههم من أثر السجود، وأنهم يبتدئون من ضعفٍ إلى كمال القوة والاعتدال"[(٢)].

٤- قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ۝ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾[(٣)].

قال ابن كثير: "ومن أكثر من يدخل في هذا الوعيد: الكفرة بالله ورسوله، ثم الرافضة الذين ينتقصون الصحابة ويعيبونهم بما قد برّأهم الله منه، ويصفونهم بنقيض ما أخبر الله عنهم"[(٤)].

ب) دلالة السنة النبوية:

الأحاديث الشريفة الدالّة على فضل الصحابة ﷺ ومكانتهم، والنهي عن تنقّصهم كثيرة متواترة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأحاديث مستفيضة، بل متواترة في فضائل الصحابة والثناء عليهم، وتفضيل قرنهم على من بعدهم من القرون، فالقدح فيهم قدح في القرآن والسنة"[(٥)].

ومنها:

١- ما رواه عبد الله بن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «خَيْرُ الناس قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»[(٦)].

يقول النووي: "اتّفق العلماء على أن خير القرون: قرنه ﷺ، والمراد: أصحابه"[(٧)].

ويقول ابن حجر العسقلاني: "والذي ذهب إليه الجمهور: أن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل؛ لمشاهدة رسول الله ﷺ، وأمّا من اتّفق له الذبّ عنه، والسبق إليه بالهجرة أو النصرة، وضبط الشرع المتلقّى عنه وتبليغه لمن بعده، فإنه لا يعدله أحد ممّن يأتي بعده"[(٨)].

---

(١) سورة الفتح، الآية: ٢٩.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٤١.

(٣) سورة الأحزاب، الآيات: ٥٧-٥٨.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٥١٨.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٤٣٠.

(٦) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٤٥١، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ٣/ ١٣٣٥. صحيح مسلم، ح ٢٥٣٣، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة، ٤/ ١٩٦٣.

(٧) النووي، المنهاج، ١٦/ ٨٤.

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ٧.

٢- ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَسُبُّوا أَحَدًا مِن أَصْحَابِي، فإن أَحَدَكُمْ لَو أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»[(١)].

وفي هذا الحديث:

النهي عن سبّ الصحابة ﷺ أو تنقّصهم أو القدح فيهم؛ وفيه كذلك إشارة إلى عدالتهم وتزكيتهم.

وقد تكاثرت أقوال أهل العلم في بيان فضائل الصحابة ﷺ، والردّ على من يتنقّصهم، وسطّرها أهل السنة والجماعة في عقائدهم التي كتبوها، ومن ذلك:

قول إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "ومن الحجّة الواضحة الثابتة البيّنة المعروفة: ذكر محاسن أصحاب رسول الله ﷺ كلّهم أجمعين، والكفّ عن ذكر مساوئهم والخلاف الذي شجر بينهم، فمن سبّ أصحاب رسول الله ﷺ أو أحدًا منهم، أو تنقّصه أو طعن عليهم، أو عرّض بعيبهم أو عاب أحدًا منهم فهو مبتدع ...

بل حبهم سنة، والدعاء لهم قربة، والاقتداء بهم وسيلة، والأخذ بآثارهم فضيلة"[(٢)].

وقال الطّحاوي: "ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرّط في حب أحدٍ منهم، ولا نتبرّأ من أحدٍ منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلّا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان"[(٣)].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن أصول أهل السنة والجماعة: سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله"[(٤)].

ويقول السّفّاريني: "والذي أجمع عليه أهل السنة والجماعة: أنه يجب على كلّ أحدٍ تزكية جميع الصحابة، بإثبات العدالة لهم، والكفّ عن الطعن فيهم، والثناء عليهم.

فقد أثنى الله سبحانه عليهم في عدّة آياتٍ من كتابه العزيز على أنه لو لم يرد عن الله ولا عن رسوله فيهم شيء، لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد، ونصرة الدين، وبذل المُهج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين؛ القطعَ بتعديلهم، والاعتقادَ لنزاهتهم، وأنهم أفضل جميع الأمّة بعد نبيهم.

هذا مذهب كافّة الأمّة، ومن عليه المعوّل من الأئمّة، وأمّا من شذّ من أهل الزيغ والابتداع ممّن ضلّ وأضلّ، فلا التفات إليهم، ولا معوّل عليهم"[(٥)].

---

(١) صحيح مسلم، ح ٢٥٤١، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سبّ الصحابة، ٤/ ١٩٦٧.

(٢) أخرجه ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، رقم ٩، ١/ ٣٠.

(٣) الطّحاوي، مرجع سابق، ٢٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٥٢.

(٥) السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٣٨٨.

كما أن أهل السنة والجماعة يرون الكفّ عمّا شجر بين الصحابة ﷺ، وإحسان الظنّ بهم، والترضي عنهم أجمعين، ومعرفة حقّهم ومنزلتهم، والتماس أحسن المخارج لما ثبت صدوره من بعضهم، واعتقاد أنهم مجتهدون.

وأن الأخبار المروية في ذلك منها ما هو كذب، ومنها ما هو منقطع وضعيف، ومنها ما قد زيد فيه وغُيّر عن وجهته حتى انحرف عن أصله وتشوّه.

يقول أبو عثمان الصابوني: "ويرون الكفّ عمّا شجر بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتطهير الألسنة عن ذكر ما يتضمّن عيبًا لهم، ونقصًا فيهم، ويرون الترحم على جميعهم، والموالاة لكافّتهم"(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا كان من مذاهب أهل السنة: الإمساك عمّا شجر بين الصحابة، فإنه قد ثبتت فضائلهم، ووجبت موالاتهم ومحبتهم، وما وقع منه ما يكون لهم فيه عذر يخفى على الإنسان، ومنه ما تاب صاحبه منه، ومنه ما يكون مغفورًا.

فالخوض فيما شجر يوقع في نفوس كثيرٍ من الناس بغضًا وذمًّا، ويكون هو في ذلك مخطئًا بل عاصيًا، فيضرّ نفسه ومن خاض معه في ذلك، كما جرى لأكثر من تكلّم في ذلك، فإنهم تكلّموا بكلام لا يحبه الله ولا رسوله، إمّا من ذمّ من لا يستحقّ الذمّ، وإمّا من مدح أمورٍ لا تستحقّ المدح، ولهذا كان الإمساك طريقة أفاضل السلف"(٢).

ويقول الذهبي: "تقرّر الكفّ عن كثيرٍ ممّا شجر بين الصحابة، وقتالهم ﷺ أجمعين، وما زال يمرّ بنا ذلك في الدواوين والكتب والأجزاء، ولكن أكثر ذلك منقطع وضعيف، وبعضه كذب، وهذا فيما بأيدينا وبين علمائنا، فينبغي طيّه وإخفاؤه بل إعدامه؛ لتصفو القلوب، وتتوفّر على حب الصحابة والترضي عنهم، وكتمان ذلك متعيّن عن العامّة وآحاد العلماء.

وقد يُرخّص في مطالعة ذلك خلوةً للعالم المنصف العريّ من الهوى، بشرط أن يستغفر لهم كما علّمنا الله تعالى حيث يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾(٣)، فالقوم لهم سوابق وأعمال مكفّرة لما وقع منهم"(٤).

وبما سبق نقله يتبيّن:

موافقة الإيجي لما عليه أهل السنة والجماعة من الإقرار بفضل الصحابة ﷺ، والثناء عليهم ووجوب تعظيمهم، والكفّ عن القدح والطعن فيهم، والإمساك عن الكلام فيما شجر بينهم من الحروب والفتن.

---

(١) الصابوني، مرجع سابق، ٢٩٤.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ٤/ ٤٤٨-٤٤٩.

(٣) سورة الحشر، من الآية: ١٠.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٩٢-٩٣.

المبحث الثاني:

أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذهب الإيجي إلى أن أبا بكرٍ الصدّيق ﷺ هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ.

وذلك لعددٍ من الوجوه، وهي:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾[(١)].

فقد نزلت في أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ، فهو أكرم عند الله تعالى لقوله ﷻ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[(٢)]، وهو الأفضل.

وأيضًا: فقوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾[(٣)]، إذ عنده نعمة التربية وهي نعمة تُجزى.

الوجه الثاني: قوله ﷺ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَينِ مِن بَعدِي: أَبِي بَكرٍ وَعُمَر»[(٤)].

وهو يُشعر بالأفضلية؛ إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء.

الوجه الثالث: قوله ﷺ: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجلٍ أفضل من أبي بكر»[(٥)].

الوجه الرابع: قوله ﷺ عن أبي بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب ﷺ: «هُمَا سَيِّدَا كهُولِ أَهَلِ الجَنّة، مَا خَلا النّبِيينَ وَالمُرْسَلين»[(٦)].

---

(١) سورة الليل، الآيات: ١٧-١٨.

(٢) سورة الحجرات، من الآية: ١٣.

(٣) سورة الليل، الآية: ١٩.

(٤) سنن الترمذي، ح ٣٦٦٢، من حديث حذيفة بن اليمان ﷺ، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكرٍ وعمر ﷺ، ٥/ ٦٠٩. واللفظ له. وقال: "هذا حديث حسن". سنن ابن ماجه، ح ٩٧، المقدّمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، ح ٩٧، ١/ ٣٧. وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ٥٠٢. صحيح سنن ابن ماجه، ١/ ٥١.

(٥) أخرجه أحمد بن حنبل الشيباني، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م)، رقم ١٣٥، ١/ ١٥٢. وقال الدارقطني: "والحديث غير ثابت". علي بن عمر الدارقطني، العِلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن بن زين الله السلفي، ط١ (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ١٢/ ٣٧٩. وقال ابن القيسراني: "فيه إسماعيل بن يحيى وهو ضعيف". ابن القيسراني، مرجع سابق، ١٥٥.

(٦) سنن الترمذي، ح ٣٦٦٦، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكرٍ وعمر ﷺ، ٥/ ٦١١. وقال: "هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه". سنن ابن ماجه، ح ٩٥، المقدّمة، باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، ١/ ٣٦. مسند الإمام أحمد، ح ٦٠٢، ٢/ ٤٠. وقال محقّقوه: "حديث صحيح، وهذا إسناد حسن". وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ٥٠٤. صحيح سنن ابن ماجه، ١/ ٥٠.

الوجه الخامس: قوله ﷺ: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكرٍ أن يتقدّم عليه غيره»[1].

الوجه السادس: تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، وقوله ﷺ: «يَأبَى اللهُ وَرَسُولهُ إلا أَبَا بَكر»[2].

الوجه السابع: قوله ﷺ: «خَير أَمّتِي: أَبُو بَكرٍ ثُمّ عُمَر»[3].

الوجه الثامن: قوله ﷺ: «لَو كُنتُ مُتّخِذَا خَلِيلًا دُونَ رَبّي لاتّخَذتُ أَبَا بَكرٍ خَليلًا، وَلكِن هُوَ شَرِيكِي فِي دِينِي، وَصَاحِبي الّذِي أوجَبت لَه صُحبَتي فِي الغَار، وَخَلِيفَتِي فِي أَمّتِي»[4].

الوجه التاسع: قوله ﷺ: «وأين مثل أبي بكر؟ كذّبني الناس وصدّقني وآمن بي، وزوّجني ابنته، وجهّزني بماله وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف»[5].

الوجه العاشر: قول علي بن أبي طالب ﷺ: "خَيرُ النّاسِ بَعدَ النّبيين: أَبُو بَكرٍ، ثُمّ عُمَر، ثُمّ اللهُ أَعلَم"[6].

وقوله عندما قيل له: ما تُوصي؟: "مَا أَوصَى رَسُولُ الله حَتّى أُوصِي، وَلَكِن إِن أَرَادَ اللهُ بِالنّاسِ خَيرًا جَمَعَهُم عَلَى خَيرِهِم، كَمَا جَمَعَهُم بَعدَ نَبِيّهِم عَلَى خَيرِهِم"[7][8].

ثم ختم الإيجي حديثه بقوله: "واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين، وليست مسألةً يتعلّق بها عمل فيُكْتفَى فيها بالظنّ ... لكنّا وجدنا السلف قالوا: بأن الأفضل أبو بكر، ثم عمر،

---

(١) سنن الترمذي، ح ٣٦٧٣، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكرٍ وعمر ﷺ، ٥/ ٦١٤. وقال: "هذا حديث حسن غريب". وضعّفه الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ٤١٦.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٣٨٧، من حديث عائشة ﷺ، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكرٍ الصديق ﷺ، ٤/ ١٨٥٧.

(٣) مسند الإمام أحمد، ح ٨٨٠، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، ٢/ ٢٢٤. وقال محقّقوه: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

(٤) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٣٤٥٦، من حديث عبد الله بن عبّاس ﷺ، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ: "لَو كُنتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا"، ٣/ ١٣٣٨. صحيح مسلم، ح ٢٣٨٣، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكرٍ الصديق ﷺ، ٤/ ١٨٥٥.

(٥) أخرجه ابن عساكر، مرجع سابق، ٣٠/ ١٥٥. وقال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصحّ". عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: توفيق حمدان، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م)، ١/ ٢٣٦.

(٦) مسند الإمام أحمد، ح ٨٧٨، ٢/ ٢٢٣-٢٢٤. وقال محقّقوه: "إسناده صحيح على شرط مسلم".

(٧) المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٤٤٦٧، ٣/ ٨٤. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه". السنن الكبرى للبيهقي، ح ١٦٣٥٠، ٨/ ١٤٩. وقال ابن كثير: "إسناد جيد". ابن كثير، البداية والنهاية، ٥/ ٢٥١.

(٨) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٠٧-٤٠٩.

ثم عثمان، ثم علي، وحسن ظنّنا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه، فوجب علينا اتّباعهم في ذلك، وتفويض ما هو الحقّ فيه إلى الله"[1].

(١) الإيجي، المواقف، ٤١٢.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

يعتقد أهل السنة والجماعة أن خير هذه الأمّة وأفضلها بعد نبيها ﷺ أبو بكرٍ الصدّيق ﷺ.

وقد استدلّوا على أفضليته وتقديمه على من سواه بنصوص الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

وممّا يدلّ على ذلك بالإضافة إلى ما ذكره الإيجي[1] قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾[2].

قال سفيان بن عيينة: "عاتب الله المسلمين كلّهم في رسول الله ﷺ إلّا أبا بكرٍ وحده، فإنه خرج من المعاتبة، ثم قرأ: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾"[3].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها بالإضافة إلى ما هو ثابت ممّا ذكره الإيجي[4]:

١- عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ قال: «كُنّا نُخيِّرُ بَينَ النّاسِ فِي زمَنِ النّبِي ﷺ، فنُخَيِّرُ أبَا بَكرٍ»[5].

قال ابن حجر العسقلاني في معنى: «كُنّا نُخيِّرُ بَينَ النّاسِ»: "أي نقول: فلان خير من فلان"[6].

٢- وعنه ﷺ قال: «كُنّا فِي زمَنِ النّبِي ﷺ لَا نَعْدلُ بأَبِي بكْرٍ أَحدًا»[7].

قال ابن حجر العسقلاني في معنى: «لَا نَعْدلُ بأَبِي بكْرٍ أَحدًا»: "أي: لا نجعل له مِثلًا"[8].

ج) دلالة الإجماع:

وممّن نقل الإجماع من أهل العلم على أفضلية أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ وتقديمه على من سواه:

---

(١) انظر: ٦٠٧.

(٢) سورة التوبة، من الآية: ٤٠.

(٣) أخرجه ابن عساكر، مرجع سابق، ٣٠/ ٩٢. علي الجزري، مرجع سابق، ٣/ ٣٢٦.

(٤) انظر: ٦٠٧-٦٠٨.

(٥) صحيح البخاري، ح ٣٤٥٥، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكرٍ بعد النبي ﷺ، ٣/ ١٣٣٧.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ١٦.

(٧) صحيح البخاري، ح ٣٤٩٤، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان بن عفّان ﷺ، ٣/ ١٣٥٢.

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ١٦.

أبو زُرعة وأبو حاتم الرازيّان إذ يقولان: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم ... وخير هذه الأمّة بعد نبيها عليه الصلاة والسلام أبو بكرٍ الصدّيق"(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ويقرّون(٢) بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ وغيره، من أن خير هذه الأمّة بعد نبيها أبو بكر"(٣).

وبما سبق يتّضح:

موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في إثبات أفضلية أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ، وأنه خير الأمّة بعد رسولها ﷺ، وما ذكره من الكتاب العزيز وما ثبت من السنة النبوية في الدلالة على ذلك.

أمّا ما خالفهم فيه: فاعتبار أن مسألة الأفضلية ظنّية لا تفيد القطع، وهذا باطل مردود بانعقاد إجماع أهل السنة والجماعة على الأفضلية المعروفة.

قال ابن عبد البرّ: "وأهل السنة اليوم على ما ذكرت لك: من تقديم أبي بكرٍ في الفضل على عمر، وتقديم عمر على عثمان، وتقديم عثمان على عليٍّ ﷺ، وعلى هذا عامّة أهل الحديث"(٤).

وهذا التفضيل عند أهل السنة والجماعة يندرج تحت قاعدة: (ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة).

قال ابن حجر العسقلاني: "وإن الإجماع انعقد بآخره بين أهل السنة: أن ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة ﷺ أجمعين"(٥).

فمن أصول أهل السنة والجماعة إثبات الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكرٍ الصدّيق، ثم عمر بن الخطّاب، ثم عثمان بن عفّان، ثم علي بن أبي طالب ﷺ، وأنهم على هذا الترتيب في استحقاقهم إيّاها.

يقول الطّحاوي: "ونثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ أولًا لأبي بكرٍ الصديق ﷺ؛ تفضيلًا له وتقديمًا على جميع الأمّة، ثم لعمر بن الخطاب ﷺ، ثم لعثمان ﷺ، ثم لعلي بن أبي طالب ﷺ، وهم الخلفاء الراشدون والأئمّة المهتدون"(٦).

ويقول ابن قدامة: "أبو بكرٍ وهو أحقّ خلق الله بالخلافة بعد النبي ﷺ؛ لفضله وسابقته وتقديم النبي ﷺ له في الصلاة على جميع الصحابة ﷺ، وإجماع الصحابة على تقديمه ومبايعته، ولم يكن الله ليجمعهم

(١) نقلًا عن: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٦.

(٢) يعني: أهل السنة والجماعة.

(٣) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ٤١.

(٤) ابن عبد البرّ، الاستيعاب، ٣/ ١١١٧-١١١٨.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ٣٤.

(٦) الطّحاوي، مرجع سابق، ٢٩.

على ضلالة، ثم من بعده عمر ﷺ؛ لفضله وعهد أبي بكرٍ إليه، ثم عثمان ﷺ؛ لتقديم أهل الشورى له، ثم علي ﷺ؛ لفضله وإجماع أهل عصره عليه"[(١)].

كما ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الطعن في ترتيبهم في الخلافة من المسائل التي يضلّل فيها المخالف.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "كلّ من قدّم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار"[(٢)].

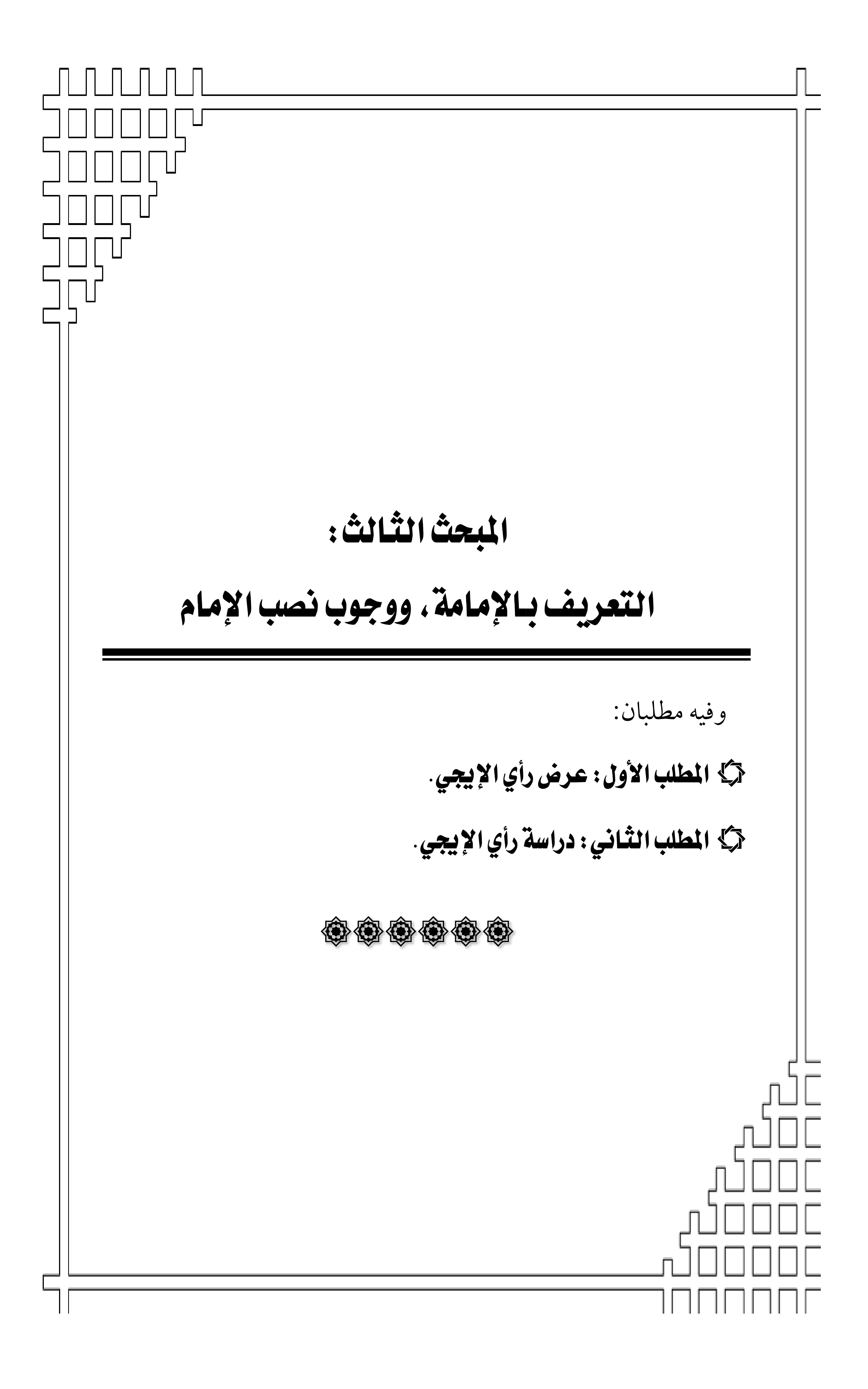
ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وذلك أنهم يؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليٌّ، ومن طعن في خلافة أحدٍ من هؤلاء الأئمّة، فهو أضلّ من حمار أهله"[(٣)].



(١) ابن قدامة، لُمعة الاعتقاد، ٣٠.

(٢) أخرجه أحمد بن محمد الخلّال، السنة، تحقيق: عطية الزهراني، ط١ (الرياض: دار الراية، ١٤١٠هـ=١٩٨٩م)، رقم ٥٥٨، ٢/ ٣٩٢. وقال محقّقه: "إسناده صحيح".

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٥٣.



المبحث الثالث:

التعريف بالإمامة، ووجوب نصب الإمام

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

عرّف الإيجي الإمامة العظمى بأنها: "رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا"(١)، ثم عدل عن هذا التعريف بسبب كونه منقوضًا بالنبوّة(٢) إلى تعريفٍ آخر فقال: "والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتّباعه على كافّة الأمّة"(٣).

وقد أخرج بهذا القيد من ينصّبه الإمام في ناحية، والمجتهدَ، والآمرَ بالمعروف.

ثم ذكر الإيجي حكم الإمامة، وأنها واجبة عند الأشاعرة بالسمع؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ على امتناع خلوّ الوقت عن إمام، حيث لا بدّ لهذا الدين ممّن يقوم به، فبادر الجميع إلى قبول أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه، وتركوا له أهمّ الأمور وهي دفن الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يزل الناس على ذلك في كلّ عصرٍ حتى زماننا من نصب إمام متّبع(٤).

واعتُرِض عليه:

أنه "لا بدّ للإجماع من مستند، ولو كان لنُقل لتوفّر الدواعي"(٥).

وأجاب عنه الإيجي بقوله:

"اسْتُغْنِي عن نقله بالإجماع، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلّا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام"(٦).

الوجه الثاني: أن فيه دفع ضررٍ مظنون، وهو واجب إجماعًا.

وبيانه: أنه من المعلوم بالضرورة أن مقصود الشرع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصّات، وإظهار شعار الشرع في الجمعات والأعياد إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتمّ إلّا من خلال تعيين إمامٍ من قِبل الشرع يُرجع إليه؛ لأنه مع اختلاف الأهواء وتشتّت الآراء وما بين الناس من بغضاء قلّما ينقاد بعضهم لبعض، ممّا يُفضي بهم إلى التنازع، وبالتالي إلى هلاكهم جميعًا، وتشهد التجربة بذلك.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٩٥.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق، ٣٩٥-٣٩٦.

والفتن القائمة عند موت الولاة إلى وقت تنصيب إمامٍ آخر، بحيث لو تمادى لعُطّلت المعايش، وصار كلّ واحدٍ مشغولًا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدّي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين[1].

واعْتُرِض عليه:

أن "فيه إضرارًا، وأنه منفيٌّ بقوله ﷺ: «لا ضرَرَ ولا ضِرَار»[2]، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: تولية الإنسان على من هو مثله؛ ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة.

الثاني: قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة، فيُفضي إلى الفتنة.

الثالث: أنه لا يجب عصمته ... فيُتصوّر منه الكفر والفسوق، فإن لم يُعزل أضرّ بالأمّة بكفره وفسقه، وإن عُزل أدّى إلى الفتنة"[3].

والجواب:

أن "الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب"[4].

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٩٦.

(٢) سنن ابن ماجه، ح ٢٣٤٠، من حديث عبادة بن الصامت ﷺ، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره، ٢/ ٧٨٤. السنن الكبرى للبيهقي، ح ١١٦٥٧، ٦/ ١٥٦. وصحّحه الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ٢/ ٢٥٨.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٩٦.

(٤) المرجع السابق.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

الإمامة في اللغة:

مصدر من الفعل أمّ، يقال: "أمّ القوم، وأمّ بهم: تقدّمهم، وهي: الإمامة"(١).

"والإمام: كلّ منِ اقتُدي به وقُدِّم في الأمور، والنبي ﷺ إمام الأئمّة، والخليفة إمام الرعية، والقرآن إمام المسلمين"(٢).

فالإمامة في الأصل تدور حول معاني: التقدّم والاقتداء.

الإمامة في الشرع:

عرّف أهل العلم الإمامة العظمى بتعريفاتٍ عدّة، وهي وإن اختلفت في الألفاظ إلّا أنها متقاربة في المعنى؛ إذ كلّها تدور حول إقامة الدين وسياسة الدنيا به.

والتعريف الأول الذي ذكره الإيجي للإمامة هو تعريف الماوردي(٣) المشهور، والذي ينصّ على أن: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"(٤)، وهو منقوض بالنبوّة.

ولذلك عدل عنه الإيجي إلى التعريف الآخر الذي تابع فيه النسفي(٥)، حيث يقول: الثاني: "نيابة عن الرسول ﷺ في إقامة الدين، بحيث يجب على كافّة الأمم الاتّباع"(٦).

ومن أجمع التعريفات التي ذُكرت للإمامة تعريف ابن خلدون لها بقوله: "حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة.

---

(١) ابن منظور، مرجع سابق، [أمم]، ١٢/ ٢٥.

(٢) ابن فارس، مرجع سابق، [أم]، ١/ ٢٨.

(٣) هو: علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أبو الحسن، من وجوه الفقهاء الشافعيين، وُلِّي القضاء ببلدان شتّى، وكان حافظًا للمذهب، عظيم القدر، متقدّمًا عند السلطان، من كتبه: (الأحكام السلطانية)، و(الحاوي)، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٢٣٠-٢٣٢. الداودي، مرجع سابق، ١١٩-١٢٠.

(٤) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط [بدون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م)، ٥.

(٥) هو: عمر بن محمد بن أحمد النسفي، أبو حفص، من أهل سمرقند، ماتريدي المعتقد، حجّ وسمع ببغداد، وكان صاحب فنون، حيث ألّف في الحديث والتفسير والشروط، وله شعر حسن، من كتبه: (العقائد النسفية)، و(القند في علماء سمرقند)، توفي سنة ٥٣٧هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٦/ ٤٤٧-٤٤٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠/ ١٢٦-١٢٧.

(٦) نقلًا عن: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ١٧٩.

فهي في الحقيقة: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[١].

فالإمام هو من يتولّى أمر المسلمين، وينهج بهم سبيل الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وينظر في مصالحهم بمقتضى النظر الشرعي، الملتزم بأحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية.

ولمّا كانت هذه هي حقيقة الإمامة ومقاصدها؛ ذهب أهل السنة والجماعة إلى وجوب نصب الإمام شرعًا.

وقد استدلّوا على ذلك: بالكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع، والقواعد الشرعية:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٢].

فالله سبحانه أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم: وهم العلماء والأمراء.

والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب ولي الأمر؛ لأن الله تعالى لا يأمر بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب، فالأمر بطاعته يقتضي الأمر بإيجاده[٣].

٢ - قوله سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾[٤]، وقوله ﷻ: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[٥].

وهذا الأمر من الله تعالى لرسوله ﷺ بأن يحكم بين المسلمين بشرع الله سبحانه، وخطاب الرسول عليه الصلاة والسلام هو خطاب للمسلمين جميعًا بإقامة الحكم بما أنزل الله تعالى، وذلك لا يتحقّق إلّا بنصب الإمام[٦].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١ - ما رواه عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[٧].

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ١٩١.

(٢) سورة النساء، من الآية: ٥٩.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان، ٥/ ١٥٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٥١٩. عبد الله بن عمر الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ط٢ (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٨هـ)، ٤٧.

(٤) سورة المائدة، من الآية: ٤٩.

(٥) سورة المائدة، من الآية: ٤٨.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، ٦/ ٢٦٨. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٦٧. الدميجي، مرجع سابق، ٤٨.

(٧) صحيح مسلم، ح ١٨٥١، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، ٣/ ١٤٧٨.

وهذا الحديث واضح الدلالة على وجوب نصب الإمام؛ لأنه إذا كانت البيعة واجبة في عنق المسلم، والبيعة لا تكون إلّا لإمام، فنصب الإمام واجب على العباد.

٢- عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ»[١].

ووجه الدلالة من هذا الحديث كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يُولَّى أحدهم، كان هذا تنبيهًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك"[٢].

ج) دلالة الإجماع:

اتّفق السواد الأعظم من المسلمين على اختلاف طوائفهم على وجوب نصب الإمام، إلّا من شذّ ممّن لا ينخرم الإجماع بمخالفتهم:

قال ابن حزم: "اتّفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة[٣] وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمّة واجب عليها الانقياد لإمامٍ عادلٍ يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ"[٤].

وقال يحيى بن أبي الخير[٥]: "ومذهب أصحاب الحديث وأكثر أهل العلم إلى أن نصب الإمام واجب"[٦].

---

(١) سنن أبي داود، ح ٢٦٠٨، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمّرون أحدهم، ٣/ ٣٦. وقال الألباني: "حسن صحيح". الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٢/ ١٢٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٦٥.

(٣) المرجئة: هي فرقة افترقت في حقيقة الإيمان على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الذين يقولون: الإيمان مجرّد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يُدخل في الإيمان أعمال القلوب، وهم أكثر المرجئة، ومنهم من لا يُدخلها فيه كجَهم بن صفوان ومن اتّبعه.

الصنف الثاني: الذين يقولون: الإيمان مجرّد قول اللسان، وهذا لا يُعرف لأحد قبل الكرّامية.

الصنف الثالث: الذين يقولون: الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم.

وقد سُمّوا مرجئة؛ لأنهم يؤخّرون العمل عن الإيمان، على معنى أنهم يقولون: لا تضرّ المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر، وقولهم: بالإرجاء خلاف قول المسلمين قبلهم. انظر: طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ٩٧-١٠٠. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٩٥.

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من الحديث عن هذه الفرقة في الفصل المتعلّق بآراء الإيجي في الفِرق المبتدعة.

(٤) ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ٧٢.

(٥) هو: يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، أبو الحسين، شيخ الشافعيين في اليمن، كان زاهدًا ورعًا، عالمًا بالفقه وأصول الدين والنحو، من أعرف أهل الأرض بمصنّفات أبي إسحاق الشيرازي، من مؤلّفاته: (البيان)، و (الزوائد)، توفي سنة ٥٥٨هـ. انظر: تاج الدين السبكي، مرجع سابق، ٧/ ٣٣٦-٣٣٨. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٣٢٧-٣٢٨.

(٦) يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدَرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١ (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٩م)، ٣/ ٨١٥.

وقال النووي: "وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع"(١).

وإجماع المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ كافٍ للدلالة على وجوب نصب الإمام ومغنٍ عمّا سواه.

يقول ابن حجر العسقلاني في معرض ردّه على من عارض الوجوب: "وتُعُقّب بالاتّفاق على فرضيتها، وبأنهم تركوا لأجل إقامتها أعظم المهمّات، وهو التشاغل بدفن النبي ﷺ حتى فرغوا منها"(٢).

ويقول ابن حجر الهيتمي(٣): "اعلم أيضًا: أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوّة واجب، بل جعلوه أهمّ الواجبات، حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله ﷺ"(٤).

ولمّا كان الاستدلال بالإجماع على وجوب نصب الإمام أظهر من الاستدلال بغيره اعتمد عليه الإيجي(٥).

د) دلالة القواعد الشرعية:

وهي متقرّرة في وجوب نصب الإمام بقاعدتي: (ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب)، و(رعاية الشريعة لجلب المنافع ودفع المضارّ)(٦).

فإن النبي ﷺ قد أمر بإقامة الحدود، وسدّ الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وحفظ بيضة الإسلام، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به إن كان مقدورًا فهو واجب.

ولأن في نصب الإمام جلب منافع لا تُحصى، ودفع مضارّ لا تُستقصى، وكلّ ما كان كذلك يكون واجبًا، كما هو متقرّر في القواعد الشرعية.

---

(١) النووي، المنهاج، ١٢/ ٢٠٥.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ٣٢.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، أبو العباس، شهاب الدين، أشعري المعتقد، وكان ممّن يشنّع ويطعن في شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، تولّى التدريس والإفتاء، وبرع في علوم كثيرة، لا سيّما علم الفقه، من مؤلّفاته: (الزواجر عن اقتراف الكبائر)، و(الصواعق المحرقة)، توفي سنة ٩٧٤هـ. انظر: عبد القادر بن عبد الله العيدروسي، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ٢٥٨-٢٦٨. ابن العماد، مرجع سابق، ٨/ ٣٧٠-٣٧١.

(٤) أحمد بن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، وكامل بن محمد الخرّاط، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ=١٩٩٧م)، ١/ ٢٥. وانظر: السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٤١٩.

(٥) انظر: ٦١٤.

(٦) انظر عنهما: ابن قدامة، روضة الناظر، ٤٥. النووي، المجموع، ٣/ ٣٢٦. القرافي، مرجع سابق، ١٣/ ٣٥٧. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط١ (الرياض: دار ابن عفّان، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ٢/ ٥٥٦.

فإن جلب المنافع ودفع المضارّ المترتّبة على نصب الإمام تكاد تلحق بالضرورات، بل بالمشاهدات، بشهادة ما يُرى من الفتن والفساد وانفصام أمور العباد بمجرّد موت الإمام(١).

وهذا هو ما أشار إليه الإيجي في تقرير وجه القول: بوجوب نصب الإمام(٢).

يقول ابن حزم: "إن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلّها، ومنع الظالم، وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم، وامتناع من تحرَّى في كلّ ذلك ممتنع غير ممكن ... وهذا الذي لا بدّ منه ضرورة، وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يُقام هناك حكم حقّ، ولا حدّ حتى قد ذهب الدين في أكثرها، فلا تصحّ إقامة الدين إلّا بالإسناد إلى واحدٍ أو إلى أكثر"(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلّا بها، فإن بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلّا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس ...

ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتمّ ذلك إلّا بقوةٍ وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل، وإقامة الحجّ والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود؛ لا تتمّ إلّا بالقوةٍ والإمارة"(٤).

وبناءً على ما تقدّم يتبيّن:

أن الإيجي وافق أهل السنة والجماعة فيما قرّره من وجوب نصب إمامٍ يقيم شعائر الدين، ويقضي مصالح المسلمين.

وفي القول: بوجوب الإمامة سمعًا؛ إلّا أنه لم يستدلّ بالنصوص الشرعية على وجوب نصب الإمام، بل وافق أهل السنة والجماعة في الاستدلال على ذلك بتواتر الإجماع ودلالة القواعد الشرعية.

والإيجي وإن كان يقرّ بدلالة العقل، فإن العقل وإن كان يدلّ على وجوب الإمامة إجمالًا ويقضي بحسنها ابتداءً، إلّا أنه لا يتعلّق به أمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب.

كما وافق أهل السنة والجماعة في الردّ على من اعترض على الوجوب بما هو كافٍ في التدليل على بطلان اعتراضه وبيان تهافته.

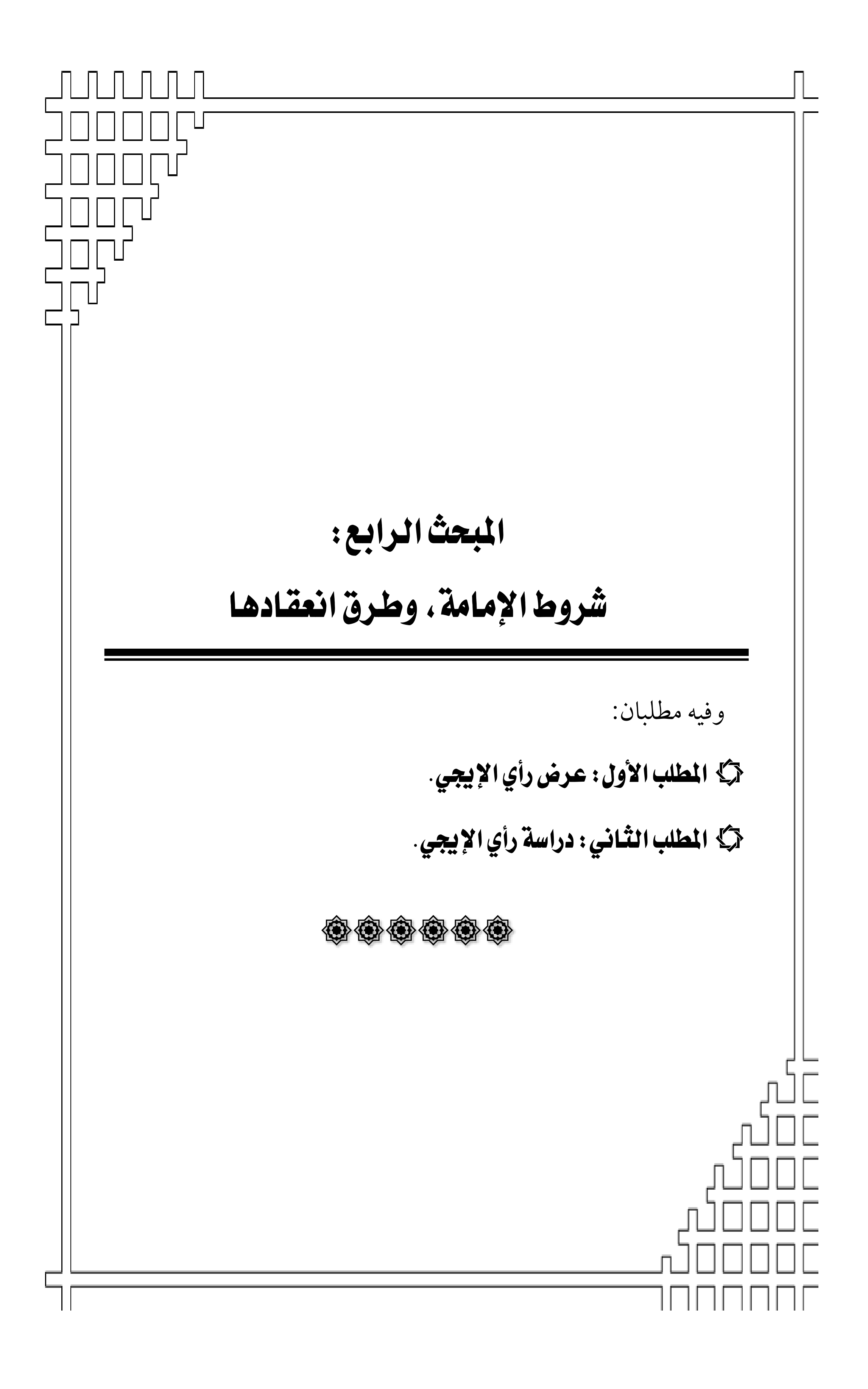
---

(١) انظر: ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، ١/ ٢٥. السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٤٢١-٤٢٢.

(٢) انظر: ٦١٤-٦١٥.

(٣) ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ٧٢.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٣٦-١٣٧.



المبحث الرابع:

شروط الإمامة، وطرق انعقادها

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن الجمهور يشترطون أن يتوفّر في الإمام ثمانية شروط، هي:

الشرط الأول: أن يكون مجتهدًا في الأصول والفروع؛ ليقوم بأمور الدين.

الشرط الثاني: أن يكون ذا رأي؛ ليقوم بأمور المُلك.

الشرط الثالث: أن يكون شجاعًا؛ ليقوى على الذبّ عن الحوزة.

الشرط الرابع: أن يكون عدلًا؛ لئلا يجور.

الشرط الخامس: أن يكون عاقلًا؛ ليصلح للتصرّفات.

الشرط السادس: أن يكون بالغًا؛ لقصور عقل الصبي.

الشرط السابع: أن يكون ذكرًا؛ إذ النساء ناقصات عقلٍ ودين.

الشرط الثامن: أن يكون حرًّا؛ لئلا يشغله خدمة السيد، ولئلا يُحتقر فيُعصى.

كما بيّن الإيجي أن بعضهم لا يشترط هذه الصفات؛ لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثًا أو تكليفًا بما لا يطاق، ومُستلزمًا للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها.

ثم عدّد بعض الشروط التي وقع فيها الخلاف، مثل: أن يكون الإمام قرشيًّا.

واستدلّ على إثباته بقوله ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِن قُرَيْشٍ»[(١)]، وأن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بمضمون هذا الحديث، وأجمعوا عليه فصار قاطعًا[(٢)].

وبعد ذلك تطرّق الإيجي إلى مذاهب الناس في طرق انعقاد الإمامة، فقال: "فيما يثبُت به الإمامة: وأنها تثبُت بالنصّ من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبُت ببيعة أهل الحَلّ والعقد"[(٣)].

وقد بيّن أن طريق إمامة أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه كانت بالبيعة، بينما كان طريق إمامة عمر بن الخطّاب بالاستخلاف من أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنهما.

وذكر الإيجي أن ثبوت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة لا يفتقر إلى عددٍ معيّن؛ إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحَلّ والعقد كافٍ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم مع صلابتهم

---

(١) السنن الكبرى للنسائي، ح ٥٩٤٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب القضاء، باب الأئمّة من قريش، ٣/ ٤٦٧. مسند الإمام أحمد، ح ١٢٣٠٧، ١٩/ ٣١٨. وقال محقّقوه: "حديث صحيح بطرقه وشواهده".

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٩٨.

(٣) المرجع السابق، ٣٩٩.

في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر بن الخطّاب لأبي بكرٍ الصدّيق، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان بن عفّان ﭫ، ولم يُنكر عليهم أحد، وعليه انطوت الأعصار.

كما ذكر أن بعض الأصحاب من الأشاعرة يوجب كون ذلك بمشهد بيّنةٍ عادلة، كفًّا للخصام في ادّعاء من يزعم عقد الإمامة له سرًا قبل من عُقد له جهرًا، وبيّن أن هذا من المسائل الاجتهادية.

ثم ذهب الإيجي إلى أن الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبو بكرٍ الصدّيق ﭬ[1].

واستدلّ على ذلك من وجهين:

"الأول: أن طريقه إمّا النصّ أو الإجماع، أمّا النصّ فلم يوجد...، وأمّا الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكرٍ اتّفاقًا.

الثاني: الإجماع على أحد الثلاثة أبي بكرٍ وعلي والعباس، ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر، ولو لم يكن على الحقّ لنازعاه، كما نازع عليًّا معاويةُ؛ لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك"[2].

ثم ختم الإيجي حديثه بذكر جملةٍ من أحكام الإمامة، فقال: "إذا اتّفق التعدّد تُفُحِّص عن المتقدّم فأُمْضِي، ولو أصرّ الآخر فهو من البغاة.

ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار، أمّا في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محلّ الاجتهاد.

وللأمّة خلع الإمام بسبب يُوجبه، وإن أدّى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرّتين"[3].



---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٩٩-٤٠٠، ٤٠٧.

(٢) المرجع السابق، ٤٠٠-٤٠١.

(٣) المرجع السابق، ٤٠٠.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

لمّا كان نصب الإمام أمرًا واجبًا، كان لا بدّ أن تتوفّر فيه شروط معيّنة تمنحه الأهليّة للقيام بإمامة المسلمين في دينهم، والحكم في دنياهم.

ومستند أهل السنة والجماعة في اعتبار شروط الإمامة هو ما أجمع واتّفق عليه الصحابة ﷺ في هذا الباب.

وقد اشترط العلماء في الإمام الأعظم شروطًا يجب مراعاتها، وهي:

الشرط الأول: العدالة، فلا يجوز أن تنعقد الإمامة لفاسق.

الشرط الثاني: العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

الشرط الثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان؛ ليصحّ معها مباشرة ما يدرك بها.

الشرط الرابع: سلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

الشرط الخامس: الرأي المُفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

الشرط السادس: أن يكون الإمام ممّن لا تلحقه رقّة في إقامة الحدود.

الشرط السابع: الكفاية من الشجاعة والنجدة المؤدّية إلى حماية البيضة وجهاد العدو والذبّ عن الأمّة.

الشرط الثامن: النسب، وهو أن يكون الإمام من قريش(1)؛ لورود النصّ فيه، وهو الحديث الذي استدلّ به الإيجي، مع انعقاد الإجماع عليه(2).

الشرط التاسع: أن يكون الإمام على صفة من يصلح أن يكون قاضيًا من الحرية والذكورة والبلوغ والعقل والإسلام(3).

وممّا يحسن الإشارة إليه هنا بيان المقصود بمسألة اشتراط القرشية:

قال عِياض اليحصبي: "الخلافة لقريش، وهو مذهب كافّة المسلمين وجماعتهم، وبهذا احتجّ أبو بكرٍ وعمر على الأنصار يوم السقيفة، فلم يدفعه أحد عنه، وقد عدّها الناس في مسائل الإجماع؛ إذ لم يؤثر عن أحدٍ من السلف فيها خلاف قولًا ولا عملًا قرنًا بعد قرن؛ إلّا ذلك، وإنكار ما عداه"(4).

---

(1) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٦. محمد بن الحسين بن الفرّاء، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية،١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ٢٠. محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد بن عبد المنعم أحمد، ط٣ (الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م)، ٥١.

(2) انظر: ٦٢٢.

(3) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٦. ابن الفرّاء، الأحكام السلطانية، ٢٠. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥١.

(4) عِياض بن موسى اليحصبي، إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط١ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م)، ٦/ ٢١٤.

وقال النووي: "الخلافة مختصّة بقريش، لا يجوز عقدها لأحدٍ من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك بعدهم"(١).

إلّا أن اشتراط النسب القرشي في الأئمّة متوقّف على استقامتهم على طاعة الله تعالى وإقامتهم لدينه، فإن فرّطوا في ذلك فلا مانع من خروج الإمامة من أيديهم إلى غيرهم ممّن يقيمون الدين وينفّذون الأحكام ويحمون الشرع، كما دلّ على ذلك الحديث الذي رواه معاوية بن أبي سفيان ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ هذا الأمْرَ فِي قرَيْشٍ لَا يعَادِيهِمْ أحَدٌ إِلّا كبَّهُ اللهُ عَلى وَجْههِ مَا أَقَامُوا الدّينَ»(٢).

قال ابن حجر العسقلاني مبيّنًا معنى الحديث: "قوله: «لا يعَادِيهِمْ أحَدٌ إِلّا كبَّهُ اللهُ عَلى وَجْههِ» أي: لا ينازعهم أحد في الأمر إلّا كان مقهورًا في الدنيا معذّبًا في الآخرة.

قوله: «مَا أَقَامُوا الدّينَ» أي: مدّة إقامتهم أمور الدين"(٣).

وقال محمد الأمين الشنقيطي عند لفظة: «مَا أَقَامُوا الدّينَ»: "ما: فيه مصدرية ظرفية مقيّدة لقوله: «إنَّ هذا الأمْرَ فِي قرَيْشٍ»، وتقرير المعنى: إن هذا الأمر في قريش مدّة إقامتهم الدين، ومفهومه: أنهم إن لم يقيموه لم يكن فيهم، وهذا هو التحقيق الذي لا شكّ فيه في معنى الحديث"(٤).

كما ذكر العلماء أن بعض هذه الشروط تسقط عند الغلبة على الحكم بقوة السيف(٥).

وبالنظر إلى ما قرّره الإيجي يتّضح:

أنه وافق أهل السنة والجماعة فيما أورده من الشروط التي يتمّ بها اختيار الإمام: من الاجتهاد المؤدّي إلى القيام بأمور الدين، والرأي المُفضي إلى تولّي شؤون المُلك، والشجاعة والعدل، والعقل والبلوغ والذكورة والحرية، والنسب القرشي، وأن ذلك كلّه من ضمن الشروط المعتبرة في الإمامة عند أهل السنة والجماعة.

أمّا طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة والجماعة فعلى ضربين:

الضرب الأول: الإمامة الاختيارية.

وتنعقد عن طريقين:

الطريق الأول: البيعة(٦)، والمراد بها كما يقول ابن خلدون: "العهد على الطاعة، كأنّ المبايع يُعاهد

---

(١) النووي، المنهاج، ١٢/ ٢٠٠.

(٢) صحيح البخاري، ح ٣٣٠٩، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، ٣/ ١٢٨٩.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ١١٦.

(٤) الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٢٤.

(٥) انظر: ابن الفرّاء، الأحكام السلطانية، ١٩.

(٦) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٦. ابن الفرّاء، الأحكام السلطانية، ٢٣. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٢.

أميره على أنه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر على المنشط والمكره"[1].

وتكون هذه المبايعة من أهل الحَلّ والعقد، وهم: العلماء والأمراء ووجوه الناس، فيبايعون من يرون فيه الكفاءة لولاية الإمامة[2].

والشروط المعتبرة في أهل الحَلّ والعقد ثلاثة:

الشرط الأول: العدالة.

الشرط الثاني: العلم الذي يُتوصّل به إلى معرفة من يستحقّ الإمامة.

الشرط الثالث: الرأي والحكمة المؤدّيان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[3].

وقد اختلف العلماء في تحديد العدد الذي تنعقد به الإمامة من أهل الحَلّ والعقد، والصحيح: أن المعتبر هو بيعة جمهور أهل الحَلّ والعقد دون اشتراط لعددٍ معيّنٍ منهم.

الطريق الثاني: العهد أو الاستخلاف، والمراد به: استخلاف الإمام القائم وعهده بالإمامة إلى من بعده[4].

ويجوز أن يعهد الإمام أو يستخلف واحدًا من فروعه أو أصوله[5].

والإمامة الاختيارية بطريقيها مجمع على صحّتها، وانعقاد الإمامة بها، وثبوت أحكامها لمن تمّت له.

يقول النووي: "أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحَلّ والعقد لإنسانٍ إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفةِ الأمرَ شورى بين جماعة، كما فعل عمر بالستة[6]"[7].

وقد خالف في ذلك المعتزلة حيث قصروا عقد الإمامة على بيعة أهل الحَلّ والعقد فقط دون العهد والاستخلاف[8]، والرافضة حيث قصروا الإمامة على النصّ من الله ﷻ على لسان رسوله ﷺ، والعهد والاستخلاف على لسان الإمام الذي قبله دون بيعة أهل الحَلّ والعقد[9].

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ٢٠٩.

(٢) انظر: ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٢-٥٣.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٦-٧. ابن الفرّاء، الأحكام السلطانية، ٢٣. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٣.

(٥) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٠.

(٦) يُقصد بهم: عثمان بن عفّان، وعلي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم.

(٧) النووي، المنهاج، ١٢/ ٢٠٥.

(٨) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٧٥٣-٧٥٤. عبد الجبّار الهمداني، المغني، ٢٠/ ٢٥٠.

(٩) انظر: محمد بن رضا المظفّر، عقائد الإمامية، قدّم له: حامد بن حفني محمود، ط٢ (القاهرة: مطبوعات النجاح، ١٣٨٠هـ)، ٤٦.

أمّا الضرب الثاني من طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة والجماعة: الإمامة القهرية، والمراد بها: قهر صاحب الشوكة وتولّيه الإمامة بغير بيعةٍ أو استخلاف[(١)].

كما فعل عبد الملك بن مروان عندما خرج على عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، واستولى على البلاد وأهلها، حتى بايعوه طوعًا وكرهًا[(٢)].

وقد اختلف أهل العلم في انعقاد الإمامة بها، واتّفقوا على أن صاحبها إذا غلب أُعطي أحكامها:

قال ابن قدامة: "ولو خرج رجل على الإمام فقهره، وغلب الناس بسيفه حتى أقرّوا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إمامًا يحرُم قتاله والخروج عليه"[(٣)].

وقال ابن حجر العسقلاني: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه"[(٤)].

ويقول محمد بن عبد الوهاب: "فالأئمة مجمعون من كلّ مذهبٍ على أن من تغلّب على بلدٍ أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء"[(٥)].

وقد خالف في ذلك المعتزلة، فلم يعتبروا القهر والغلبة موجبة لأحكام الإمامة لمن وُلِّي بطريقها[(٦)].

أمّا إمامة أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه، فقد اختلف أهل السنة والجماعة في طريقة انعقادها، هل كانت بالنصّ من النبي ﷺ أو بالبيعة؟.

فذهب بعضهم إلى القول: بالنصّية على إمامته رضي الله عنه.

وهم في ذلك على قولين:

القول الأول: من قال: بالنصّ الخفي والإشارة، ويُنسب هذا القول إلى الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث[(٧)].

القول الثاني: من قال: بالنصّ الجلي، ويُنسب هذا القول إلى جماعة من أهل الحديث[(٨)]، وإليه ذهب ابن حزم[(٩)].

---

(١) انظر: ابن الفرّاء، الأحكام السلطانية، ٢٣. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٥.

(٢) انظر: السّفّاريني، لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٤٢٣.

(٣) ابن قدامة، المغني، ٩/ ٥.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٧.

(٥) محمد بن عبد الوهاب، الفتاوى، تحقيق: صالح بن عبد الرحمن الأطرم، ومحمد بن عبد الرزّاق الدويش، ط١ (الرياض: مطابع الرياض، ت [بدون])، ٦٧.

(٦) انظر: عبد الجبّار الهمداني، المغني، ٢٠/ ٢٠٥.

(٧) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٨٧. الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال، ٥٢. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٥٣٣.

(٨) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٥٣٣.

(٩) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ٨٨.

وذهب البعض الآخر إلى القول: بالبيعة، ويُنسب هذا القول إلى جماعة من أهل الحديث(1)، وهو اختيار ابن الفرّاء(2).

ومن قال: إنها انعقدت بالنصّ، استدلّ بأدلّة، منها:

الدليل الأول: تقديم النبي ﷺ لأبي بكرٍ الصدّيق ﷺ في الصلاة، كما جاء في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ أنه قال: «مَرِضَ النّبي ﷺ فَاشتَدَّ مَرَضهُ، فَقَال: مرُوا أبَا بَكرٍ فَلْيصَلِّ بالنَّاسِ»(3).

الدليل الثاني: ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ أنه خطب في الناس قرب وفاته، فكان ممّا جاء في آخر خطبته: «لا يَبْقَيَنَّ فِي المَسْجِدِ بابٌ إِلّا سُدَّ إِلّا بابُ أَبِي بَكرٍ»(4).

الدليل الثالث: عن جبير بن مُطعم ﷺ قال: «أَتَتِ النّبِي ﷺ امرَأَةٌ، فَكَلَّمَتهُ فِي شَيءٍ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرجِعَ إِلِيهِ، قَالت: يَا رسُولَ اللهِ، أَرَأَيتَ إِن جِئتُ وَلَمَ أَجِدكَ، كأَنَّهَا ترِيدُ المَوْتَ، قَال: إِن لَمَ تَجِدِينِي فأْتِي أَبَا بكْرٍ»(5).

ومن قال: إنها انعقدت بالبيعة، استدلّ بقول عمر بن الخطّاب ﷺ حينما طُلب منه أن يختار خليفةً للمسلمين بعده: "إِن أَسْتَخْلفْ فقَدِ اسْتخْلَفَ مَن هُوَ خيْرٌ منِّي: أبو بكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فقَدْ ترَكَ مَن هُوَ خيْرٌ منِّي: رَسُولُ اللهِ ﷺ"(6).

والتحقيق في هذه المسألة:

أن النبي ﷺ لم ينصّ على إمامة أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ، بل المسلمون هم الذين اختاروه ورضوه ليكون إمامًا لهم.

ولكنه عليه الصلاة والسلام أشار بأمورٍ متعدّدةٍ من أقواله وأفعاله -كما جاء في الأحاديث الشريفة السابقة- إلى أحقّية أبي بكرٍ الصدّيق ﷺ لهذا الأمر، إخبارَ راضٍ بذلك حامدٍ له.

---

(1) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٨٧. الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال، ٥١. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٥٣٣.

(2) انظر: محمد بن الحسين بن الفرّاء، المعتمد في أصول الدين، حقّقه وقدمّ له: وديع بن زيدان حدّاد، ط [بدون] (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ٢٢٦.

(3) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٤٦، كتاب الجماعة والإمامة، باب أهل العلم والفضل أحقّ بالإمامة، ١/ ٢٤٠. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٤٢٠، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرضٍ وسفرٍ وغيرهما، ١/ ٣١٦.

(4) صحيح البخاري، ح ٤٥٤، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممرّ في المسجد، ١/ ١٧٧.

(5) صحيح البخاري، ح ٦٧٩٤، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ٦/ ٢٦٣٩.

(6) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٧٩٢، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ٦/ ٢٦٣٨. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٨٢٣، كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه، ٣/ ١٤٥٤.

ولم يكتب النبي ﷺ بذلك كتابًا؛ لعلمه أن المسلمين في عهده مجمعون على تقديم أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه في الدين والفضل، فلن يولوا غيره ولن يستخلفوا سواه، فاكتفى عليه الصلاة والسلام بذلك[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر الخلاف الوارد في خلافة أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه: هل انعقدت بالنصّ أو بالبيعة؟ ما نصّه: "فخلافة أبي بكرٍ الصدّيق دلّت النصوص الصحيحة على صحّتها وثبوتها، ورضا الله ورسولِ الله ﷺ له بها.

وانعقدت بمبايعة المسلمين له، واختيارهم إيّاه، اختيارًا استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله، وأنه أحقُّهم بهذا الأمر عند الله ورسوله، فصارت ثابتة بالنصّ والإجماع جميعًا.

ولكنّ النصّ دلّ على رضا الله ورسوله بها وأنها حقّ، وأن الله أمر بهذا وقدّرها، وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرّد العهد بها؛ لأنه حينئذٍ كان يكون طريق ثبوتها مجرّد العهد.

وأمّا إذا كان المسلمون قد اختاروه من غير عهد، ودلّت النصوص على صوابهم فيما فعلوه، ورضا الله ورسوله بذلك، كان ذلك دليلًا على أن الصدّيق كان فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقّهم بالخلافة، وأن ذلك لا يُحتاج فيه إلى عهدٍ خاصّ"[(٢)].

وبهذا يتبيّن:

أن الطريق الذي تمّت به خلافة أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه كان ببيعة أهل الحَلّ والعقد[(٣)]، وأن النصّ والإجماع دلّا على ثبوتها وصحّتها.

وأمّا خلافة عمر بن الخطّاب فقد تمّت بطريق العهد والاستخلاف من أبي بكرٍ الصدّيق رضي الله عنهما[(٤)].

وللإمامة أحكام، منها:

الحكم الأول: أنها تنعقد للإمام الذي تمّ السبق لأهل الحَلّ والربط في عقدها له، ثم إذا انعقدت الإمامة لشخصٍ لم يجز عقدها لآخر؛ لأنه يؤدّي إلى الفتنة، فإن اتّفق التعدّد فالإمامة للسابق، وغيره باغٍ إن أصرّ، فيجب أن يُقاتل حتى يفيء إلى أمر الله تعالى، فإن جُهِل السابق بطل في الجميع، واستؤنف العقد لمن وقع عليه الاختيار.

الحكم الثاني: أنه لا يجوز تعدّد الأئمّة في زمنٍ واحد وفي مكانٍ واحد، لكن إذا تباعدت الأقطار وتباينت فهو محلّ للاجتهاد.

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٥١٦. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٥٣٦.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٥٢٤-٥٢٥.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٧. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٣.

(٤) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٠. ابن جماعة، مرجع سابق، ٥٣.

الحكم الثالث: أنه يجوز خلع الإمام وعزله إذا صدر منه سبب يقتضي ذلك، وهذا الأمر متروك لأهل الحَلّ والعقد، كما كان لهم نصبه ابتداءً، إلّا إذا كانت المضرّة في خلعه أعظم من المضرّة في تقريره، فيُحتمل أدنى المضرّتين[1].

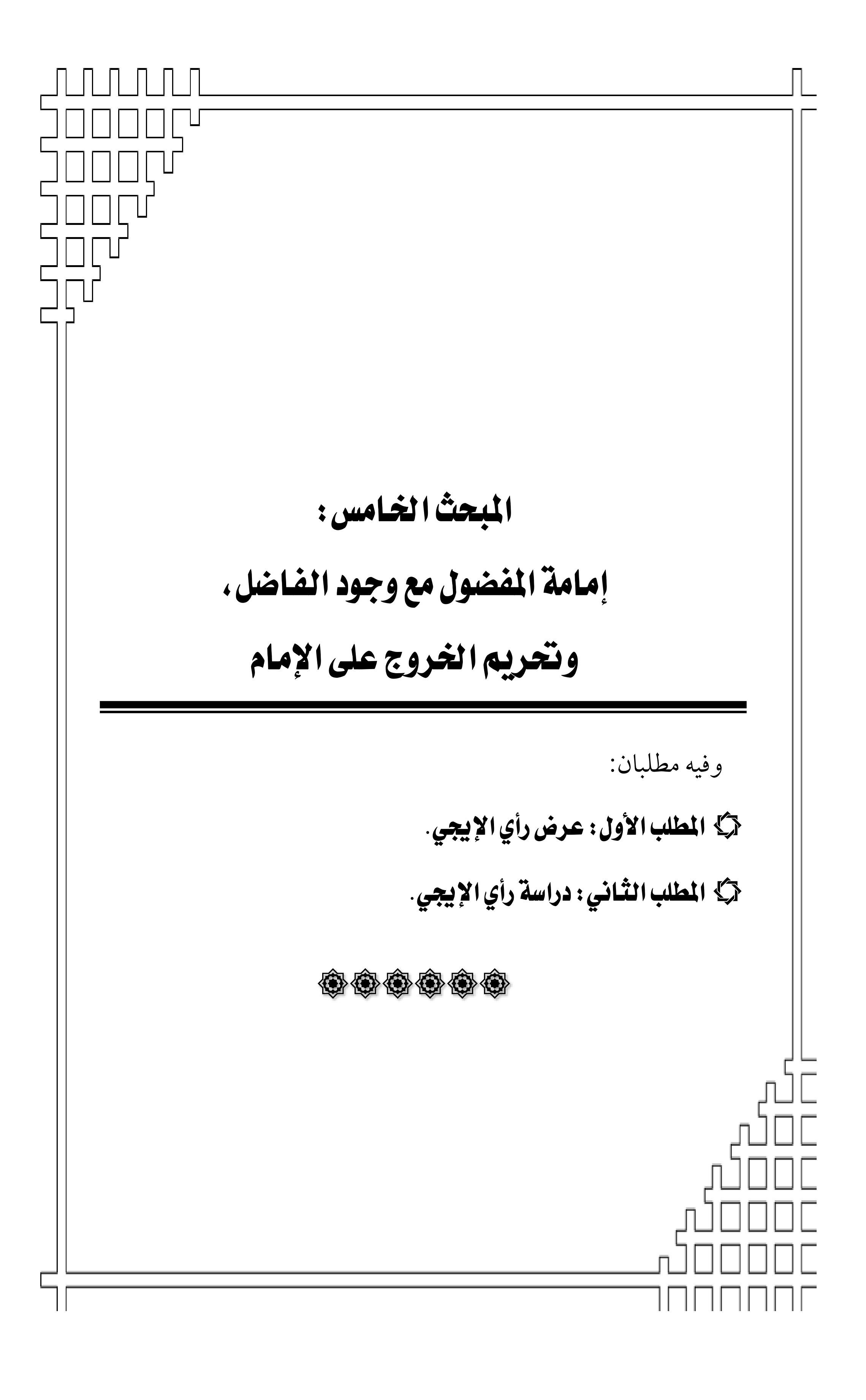
وبهذا يتّضح:

أن الإيجي وافق أهل السنة والجماعة في طرق انعقاد الإمامة، وفي عدم اشتراط عددٍ معيّنٍ لانعقاد بيعة أهل الحَلّ والعقد، وفي أن الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبو بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه، وأن إمامته ثبتت بالإجماع.

كما وافقهم في بقية أحكام الإمامة.



(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٩، ١١.



المبحث الخامس:

إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وتحريم الخروج على الإمام

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

نقل الإيجي الاختلاف في إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فقال: "منعه قوم؛ لأنه قبيح عقلًا، فإن من ألزم الشافعيَّ حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه، عُدّ سفيهًا قاضيًا بغير قضية العقل.

وجوّزه الأكثرون؛ إذ لعلّه أصلح للإمامة من الفاضل، إذ المعتبر في ولاية كلّ أمرٍ معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه، وربّ مفضولٍ في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم.

وفصّل قوم فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب، وإلّا وجب"(١).

ويتّضح من النقل السابق:

أن الإيجي يميل إلى القول: بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

كما أشار الإيجي إلى تحريم الخروج على الأئمّة، وذلك عندما قال: "والذي عليه الجمهور: أن المخطئ قتلة عثمان، ومحاربو علي؛ لأنهما إمامان، فيحرُم القتل والمخالفة قطعًا"(٢).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٤١٢-٤١٣.

(٢) المرجع السابق، ٤١٣.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

ذهب أهل السنة والجماعة إلى جواز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه، وأن مدار ذلك راجع إلى مصلحة المسلمين، فإن كانت المصلحة تقتضي تقديم المفضول قُدّم؛ وذلك أن الإمام إنما نُصّب لدفع العدو وحماية البيضة، وسدّ الخلل، واستخراج الحقوق وإقامة الحدود، وجباية الأموال لبيت المال وقسمتها على أهلها[(١)].

وقد استدلّوا على ذلك بأدلّة، منها:

الدليل الأول: فعل النبي ﷺ في أمرائه ورؤساء جنده، فلم يكن يختار أفضلهم فيولّيه الإمارة، بل ولّى الإمارة أُناسًا فيهم من هو أفضل منهم[(٢)].

قال ابن حزم: "فصحّ يقينًا أن الصفات التي يُستحقُّ بها الإمامة والخلافة ليس منها التقدّم في الفضل"[(٣)].

ولذا فقد كان من "هديه ﷺ توليةُ الأنفع للمسلمين، وإن كان غيره أفضل منه"[(٤)].

وعلى هذا سار خلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم في توليتهم الأمراء، فهم لا يشترطون الأفضل.

قال ابن حجر العسقلاني عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: "والذي يظهر من سيرة عمر في أمرائه الذين كان يؤمّرهم في البلاد: أنه كان لا يُراعي الأفضل في الدين فقط، بل يضمّ إليه مزيد المعرفة بالسياسة، مع اجتناب ما يخالف الشرع منها"[(٥)].

الدليل الثاني: قول أبي بكرٍ الصدّيق يوم السقيفة من حديث عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما: "وَقَد رَضِيتُ لكُمْ أَحَدَ هَذينِ الرّجُلَيْنِ، فبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ، فأَخَذَ بِيدِي وبِيَدِ أبي عُبيْدَةَ بن الجْرَّاحِ"[(٦)].

ومن المعلوم أن أبا بكرٍ الصدّيق أفضل من عمر بن الخطّاب، وعمر بن الخطّاب أفضل من أبي عبيدة بن الجرّاح رضي الله عنهم، فدلّ ذلك على أن أبا بكرٍ الصدّيق رضي الله عنه يرى إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/ ٢٧١.

(٢) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ١٢٨.

(٤) ابن القيّم، أعلام الموقّعين، ١/ ١٠٧.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ١٩٨.

(٦) صحيح البخاري، ح ٦٤٤٢، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب رجم الحُبلى في الزنا إذا أُحصنت، ٦/ ٢٥٠٣-٢٥٠٦.

الدليل الثالث: عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه إلى الستة، مع علمه بأن فيهم فاضل ومفضول، وإجازته أن يُعقد لواحدٍ منهم إذا اجتمع الناس عليه، ورأوا مصلحتهم في توليته، وهذا يدّل على أنه لا يُشترط أن يكون الإمام أفضل الناس[1].

الدليل الرابع: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على إمامة معاوية بن أبي سفيان بعد تسليم الحسن بن علي بن أبي طالب الأمر إليه، وسُمّي ذلك العام: عام الجماعة، وفي بقايا الصحابة رضي الله عنهم من هو أفضل منهما بلا خلاف، ممّن أنفق من قبل الفتح وقاتل[2].

قال ابن حزم: "فكلّهم أولهم عن آخرهم بايع معاوية ورأى إمامته، وهذا إجماع متيقّن بعد إجماع، على جواز إمامة من غيره أفضل بيقين لا شكّ فيه"[3].

الدليل الخامس: أنه لا سبيل إلى معرفة الأفضل إلّا بنصٍّ أو إجماع، وهذه ممتنعة الآن؛ فلا يدري أحد فضل إنسانٍ على غيره ممّن بعد الصحابة رضي الله عنهم إلّا بالظنّ، والحكم بالظنّ لا يحلّ؛ لقوله تعالى ذامًّا لقوم: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[4][5].

وبهذا يُعلم:

عدم اشتراط الأفضلية في الإمامة، أو أن يكون الإمام هو أفضل أهل زمانه.

أمّا الخروج على الإمام وشقّ عصا الطاعة فهو من أعظم المنكرات، ويحصل به من المفاسد من سفك الدماء واضّطراب الأمن وحصول الفوضى ما الله تعالى به عليم.

ولذا فقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى تحريم الخروج على ولاة الأمر وأئمّة المسلمين وإن جاروا وإن ظلموا.

وقد استدلّوا على ذلك بالنصوص الشرعية الواردة في الأمر بالطاعة، وعدم نكث البيعة، والأمر بالصبر على جور الأئمّة، كما جاء في الأحاديث الشريفة.

ومنها:

١ – ما رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «دعَانَا النّبيُّ ﷺ فَبَايَعناهُ، فَقَال فِيمَا أَخَذَ عَلَينَا: أنْ بايَعَنَا عَلى السَّمعِ والطَّاعَةِ، في مَنْشَطنَا وَمَكْرَهنَا، وَعسْرِنَا وَيسْرِنَا، وأَثَرَةً عَلَينَا، وأَنْ لا ننَازِعَ الأمْرَ أَهلَهُ، إلّا أنْ تَروا كفْرًا بوَاحًا عِنْدَكمْ من اللهِ فيه برْهَانٌ»[6].

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/ ٢٧١.

(٢) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ١٢٧.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ١٢٨.

(٤) سورة الجاثية، من الآية: ٣٢.

(٥) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٤/ ١٢٧–١٢٨. الدميجي، مرجع سابق، ٣٠٠–٣٠٣.

(٦) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٦٤٧، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: "سَتَرَونَ بَعدِي أمُورًا تُنكِرُونَهَا"، ٣/ ٢٥٦. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ١٧٠٩، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهذا أمر بالطاعة مع استئثار ولي الأمر، وذلك ظلم منه، ونهي عن منازعة الأمر أهله، وذلك نهي عن الخروج عليه"(١).

٢- عن أمّ سلمة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنّه يُستَعْمَلُ عَلَيكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعرِفُونَ وَتُنكِرُونَ، فمَنْ كرِهَ فقَدْ برِئَ، ومَنْ أَنكَرَ فقَدْ سلِمَ، ولَكِنْ مَن رَضِي وتَابَعَ، قَالُوا: يَا رسُولَ اللهِ، ألا نُقاتِلُهُمْ، قَال: لَا، مَا صَلَّوا»(٢).

٣- عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﵄ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَن خلَعَ يدًا مِن طاعَةٍ لقِيَ اللهَ يَومَ الْقِيامَةِ لَا حُجّةَ لَه، ومَنْ ماتَ ولَيْسَ فِي عنُقِهِ بيْعَةٌ ماتَ مِيتةً جاهِلِيَّةً»(٣).

٤- عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «مَن خرَجَ مِن الطّاعَةِ وفَارَقَ الْجَماعَةَ فَماتَ، ماتَ مِيتةً جاهِلِيَّةً، وَمَنْ قاتَلَ تحْتَ رَاية عِمِّيّةٍ يغْضَبُ لِعصَبَةٍ أو يدْعُو إلى عصَبَةٍ أو ينْصُرُ عصَبَةً فقُتِلَ، فقِتْلَةٌ جاهِلِيَّةٌ، ومَنْ خرَجَ على أُمّتِي يضْرِبُ برَّهَا وفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِن مُؤْمِنِها، وَلَا يفِي لذِي عهْدٍ عهْدَهُ، فلَيْسَ منِّي ولَسْتُ منه»(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالأول: هو الذي يخرج عن طاعة ولي الأمر ويفارق الجماعة.

والثاني: هو الذي يُقاتل لأجل العصبية والرئاسة لا في سبيل الله، كأهل الأهواء ...

والثالث: مثل الذي يقطع الطريق فيقتل من لقيه من مسلم وذمّي؛ ليأخذ ماله"(٥).

وقد تضافرت أقوال علماء أهل السنة والجماعة في النهي عن الخروج على الأئمّة، وتقرير ذلك في عقائدهم:

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "ومن خرج على إمامٍ من أئمّة المسلمين، وقد كانوا اجتمعوا عليه وأقرّوا بالخلافة بأيّ وجهٍ كان بالرضا أو الغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج عليه مات ميتةً جاهلية، ولا يحلّ قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحدٍ من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق"(٦).

معصية، ٣/ ٢٦١.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٣/ ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) صحيح مسلم، ح ١٨٥٤، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يُخالف الشرع، ٣/ ١٤٨١.

(٣) سبق تخريجه: ٦١٧.

(٤) صحيح مسلم، ح ١٨٤٨، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ٣/ ١٤٧٦.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٥/ ١٣.

(٦) أحمد بن حنبل الشيباني، أصول السنة، ط١ (الخرج: دار المنار، ١٤١١هـ)، ٤٥-٤٧.

وقال أبو زُرعة وأبو حاتم الرازيّان: "ولا نرى الخروج على الأئمّة، ولا القتال في الفتنة، ونسمع ونطيع لمن ولّاه الله ﷻ أمرنا، ولا ننزع يدًا من طاعة، نتتبّع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة"(١).

وقال الطّحاوي: "ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله ﷻ فريضةً ما لم يأمروا بمعصية"(٢).

ومن خلال ما سبق يظهر:

أن الإيجي وافق أهل السنة والجماعة في القول: بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وفي تحريم الخروج على الأئمّة بالقتل والمنابذة بالسيف.



(١) نقلًا عن: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٧.

(٢) الطّحاوي، مرجع سابق، ٢٤.

الفصل الثاني:

آراء الإيجي في الأسماء والأحكام

وفيه توطئة، وستة مباحث:

- المبحث الأول: التعريف بالإيمان.
- المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.
- المبحث الثالث: حكم مرتكب الكبيرة.
- المبحث الرابع: حكم المخالف للحقّ من أهل القبلة.
- المبحث الخامس: التوبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- المبحث السادس: التعريف بالكفر، وتفصيل أحكام الكفّار.

❁❁❁❁❁❁

توطئة

وتتضمّن بيان المقصود بالأسماء والأحكام، وأهمّيتها.

أولًا : المقصود بالأسماء والأحكام :

المراد بالأسماء: الأسماء الشرعية التي وردت في الكتاب العزيز والسنة النبوية: كمؤمن وكافر، ومسلم وفاسق.

أمّا الأحكام فالمراد بها: أحكام أصحاب هذه الأسماء في الدنيا والآخرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وتنازع الناس في الأسماء والأحكام، أي: في أسماء الدين، مثل: مسلم ومؤمن، وكافر وفاسق، وفي أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة"(١).

ثانيًا : أهمّية الأسماء والأحكام :

الأسماء والأحكام من المسائل العظيمة التي يدور عليها قطب رحى الاعتقاد في الإسلام، وهي الدرجة العظمى والرتبة العليا من الدين؛ وذلك لما يترتّب عليها من الحكم على العبد بالإيمان أو الكفر، وعصمة دم المسلم وماله وعرضه، ولتعلّق السعادة والشقاوة بها، كما أن أول خلاف وقع في الأمّة كان بسببها.

ولأهمّيتها فقد أولى السلف الصالح ﷺ عنايتهم بها، وتوضيح دقائقها، وألّفوا فيها المصنّفات المستقلّة.

يقول ابن رجب: "وهذه المسائل أعني: مسائل الإسلام والإيمان، والكفر والنفاق، مسائل عظيمة جدًّا؛ فإن الله ﷻ علّق بهذه الأسماء السعادة والشقاوة، واستحقاق الجنة والنار، والاختلاف في مسمّياتها أول اختلاف وقع في هذه الأمّة ...

وقد صنّف العلماء قديمًا وحديثًا في هذه المسائل تصانيف متعدّدة، وممّن صنّف في الإيمان من أئمّة السلف: الإمام أحمد، وأبو عبيد القاسم بن سلّام(٢)، وأبو بكر بن أبي شيبة(٣)، ومحمد بن أسلم الطوسي(٤)، وكثُرت فيه التصانيف بعدهم"(٥).

---

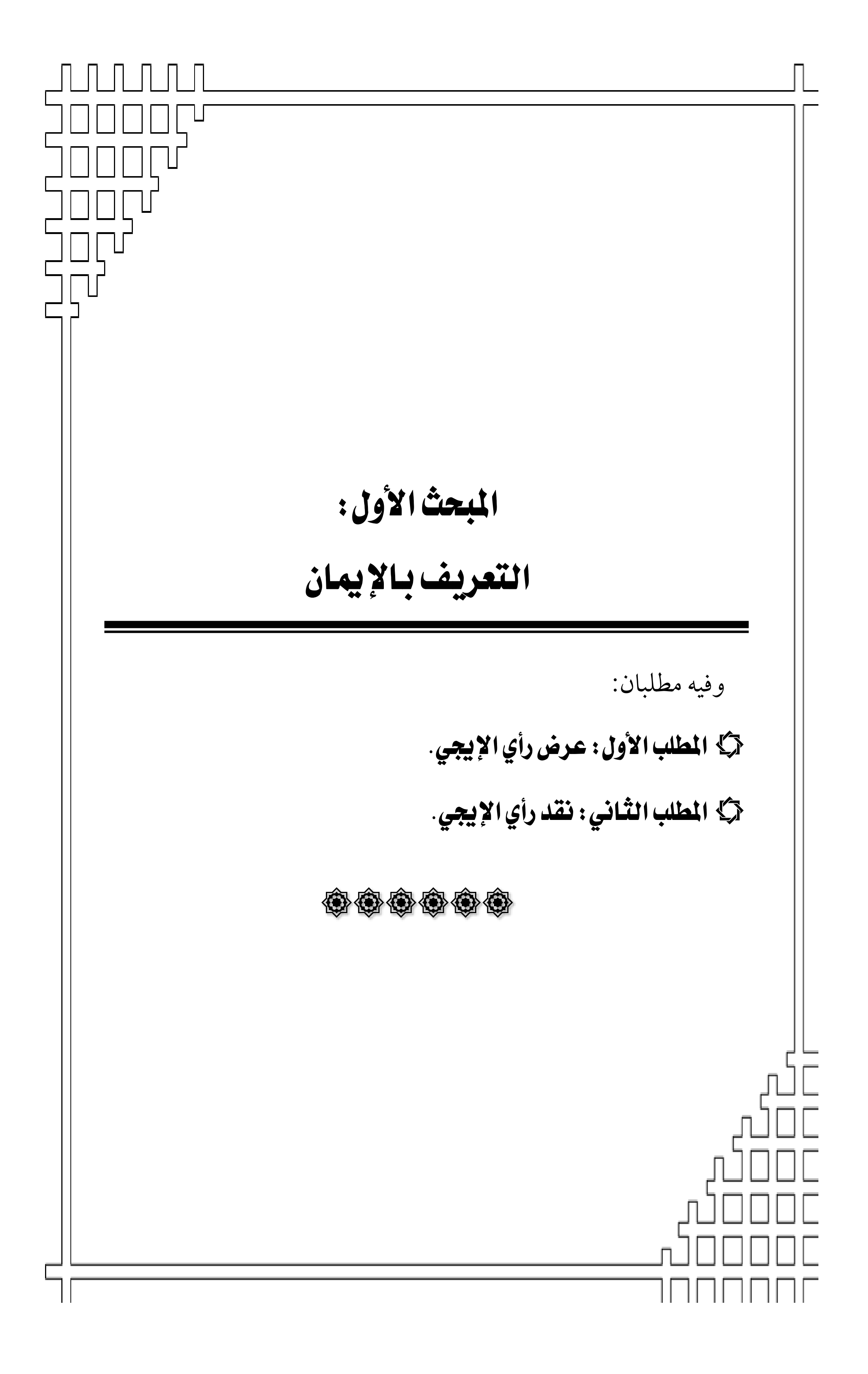
(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٨.

(٢) هو: القاسم بن سلّام الهروي البغدادي، أبو عبيد، كان حافظًا للحديث وعِلله، عارفًا بالفقه والاختلاف، رأسا في اللغة، عالمًا بالقراءات، وُلِّي قضاء الثغور، من كتبه: (الإيمان)، و(غريب الحديث)، توفي سنة ٢٢٤هـ. انظر: محمد بن سعد الزهري، الطبقات الكبرى، ط [بدون] (بيروت: دار صادر، ت [بدون])، ٧/ ٣٥٥. الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٢/ ٤١٧-٤١٨.

(٣) هو: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي، أبو بكر، كان ثقةً متقنًا ديّنًا، أحفظ أهل زمانه للمقاطيع، وممّن جمع وكتب وذاكر، من مؤلّفاته: (الإيمان)، و(المصنّف)، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٨/ ٣٥٨. الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٧/ ٢٢٧-٢٣٠.

(٤) هو: محمد بن أسلم بن سالم الطوسي، أبو الحسن، أحد الحفّاظ المعتنين بالأثر قولًا وعملًا، وكان من المتجرّدين للعبادة، المواظبين على إقامة السنن، من مصنّفاته: (الأربعين)، و(المسند)، توفي سنة ٢٤٢هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٩/ ٩٧. الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٨/ ٤٠٩-٤١٤.

(٥) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ٣٠.



المبحث الأول:

التعريف بالإيمان

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذهب الإيجي إلى أن الإيمان شيء واحد لا يتعدّد، وهو التصديق القلبي، حيث عرّفه بقوله: "الإيمان في اللغة: التصديق، قال تعالى حكايةً عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[(1)]، أي: بمصدّق، وقال ﷺ: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ»[(2)]، أي: تصدّق.

وأمّا في الشرع ... فهو عندنا وعليه أكثر الأئمّة كالقاضي[(3)] والأستاذ: التصديق للرسول فيما عُلم مجيئه به ضرورة، فتفصيلًا فيما عُلم تفصيلًا، وإجمالًا فيما عُلم إجمالًا"[(4)].

واستدلّ الإيجي على قوله من وجوه:

الوجه الأول: الآيات الكريمة الدالّة على محلّية القلب للإيمان، نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[(5)].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾[(6)].

وقوله ﷻ: ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[(7)].

ومنه: الآيات الكريمة الدالّة على الختم والطبع على القلوب، ويؤيّده دعاء النبي ﷺ: «اللَّهُمّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»[(8)].

وقوله عليه الصلاة والسلام لأسامة بن زيد ﷺ، وقد قتل من قال: لا إله إلّا الله: «هَلّا شَقَقْتَ قَلبَه»[(9)].

---

(1) سورة يوسف، من الآية: ١٧.

(2) سبق تخريجه: ٢٤.

(3) انظر: الباقلاني، التمهيد، ٣٤٦-٣٤٧.

(4) الإيجي، المواقف، ٣٨٤.

(5) سورة المجادلة، من الآية: ٢٢.

(6) سورة الحجرات، من الآية: ١٤.

(7) سورة النحل، من الآية: ١٠٦.

(8) سنن الترمذي، ح ٢١٤٠، من حيث أنس بن مالك ﷺ، كتاب القدَر، باب ما جاء أن القلوب بين إصبعي الرحمن، ٤/ ٤٤٨. وقال: "هذا حديث حسن". سنن ابن ماجه، ح ٣٨٣٤، كتاب الدعاء، باب دعاء رسول الله ﷺ، ٢/ ١٢٦٠. واللفظ له. مسند الإمام أحمد، ح ١٢١٠٧، ١٩/ ١٦٠. وقال محقّقوه: "إسناده قوي على شرط مسلم". وصحّحه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٢/ ٤٤٤. صحيح سنن ابن ماجه، ٣/ ٢٥٥.

(9) صحيح مسلم، ح ٩٦، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلّا الله، ١/ ٩٦.

الوجه الثاني: أن الإيمان جاء مقرونًا بالعمل الصالح في غير موضعٍ من الكتاب العزيز، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[١]، فدلّ على التغاير.

الوجه الثالث: أنه قُرن بضدّ العمل الصالح، نحو قوله سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾[٢].

ومنه: مفهوم قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[٣].

واعتُرِض عليه:

أن التصديق يكون باللسان؛ لأن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلّا ذلك[٤].

وأجاب عنه الإيجي بقوله:

"لو فُرِض عدم وضع صدقت لمعنى، أو وضعه لمعنى غير التصديق، لم يكن المتلفّظ به مصدّقًا قطعًا؛ لأن التصديق إمّا معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة؛ لدلالتها على معناها، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورةً بالتصديق القلبي، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[٥].

وقوله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ الآية[٦]"[٧].

(١) سورة العنكبوت، من الآية: ٧.

(٢) سورة الحجرات، من الآية: ٩.

(٣) سورة الأنعام، من الآية: ٨٢.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٨٥.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٨.

(٦) سورة الحجرات، الآية: ١٤.

(٧) الإيجي، المواقف، ٣٨٥-٣٨٦.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

الإيمان في اللغة:

قال ابن فارس: "أمن: الهمزة، والميم، والنون أصلان متقاربان:

أحدهما: الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها: سكون القلب.

والآخر: التصديق"(١).

وقال الجوهري: "الإيمان: التصديق، والله تعالى المؤمن؛ لأنه أمّن عباده من أن يظلمهم، وأصل آمن: أأمن بهمزتين، لُيِّنت الثانية، والأمن: ضد الخوف"(٢).

وقال الرّاغب الأصفهاني: "وآمن: إنما يقال على وجهين:

أحدهما: متعدّيًا بنفسه، يقال: آمنته، أي: جعلت له الأمن، ومنه قيل لله: مؤمن.

والثاني: غير متعدٍّ ومعناه: صار ذا أمن ... قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾(٣)، قيل معناه: بمصدّقٍ لنا، إلّا أن الإيمان: هو التصديق الذي معه أمن"(٤).

وقال ابن منظور: "والإيمان: ضد الكفر، والإيمان بمعنى: التصديق ضدّه التكذيب، يقال: آمن به قوم، وكذّب به قوم"(٥).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في اشتقاق الإيمان: "فإن اشتقاقه من الأمن الذي هو الإقرار والطمأنينة، وذلك إنما يحصل إذا استقرّ في القلب التصديق والانقياد"(٦).

ومن خلال المعاني اللغوية السابقة يتّضح:

أن أصل الإيمان: التصديق المقترن بالأمن الذي هو الإقرار والطمأنينة، وليس مجرّد التصديق فقط.

الإيمان في الشرع:

تنوّعت عبارات أئمّة السلف الصالح ﵏ في تعريفهم للإيمان الشرعي، إلّا أن جميعها تتّفق على أنه اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح.

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [أمن]، ١/ ١٣٣.

(٢) الجوهري، مرجع سابق، [أمن]، ٥/ ٢٠٧١.

(٣) سورة يوسف، من الآية: ١٧.

(٤) الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [أمن]، ٢٦.

(٥) ابن منظور، مرجع سابق، [أمن]، ١٣/ ٢١.

(٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد بن عبد الله الحلواني ومحمد كبير بن أحمد شودري، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ)، ٣/ ٩٦٧.

وفيما يأتي بعض أقوالهم في ذلك:

يقول الحسن البصري: "الإيمان قول، ولا قول إلّا بعمل، ولا قول وعمل إلّا بنية"(١).

وقال أبو ثور البغدادي(٢): "الإيمان تصديق بالقلب، والقول باللسان، وعمل بالجوارح"(٣).

وقال أبو بكر الخلّال(٤) فيما نقله عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى أن الإيمان: قول باللسان، وعمل بالأركان، واعتقاد بالقلب"(٥).

ويقول الآجرّي: "باب القول بأن الإيمان: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، لا يكون مؤمنًا إلّا بأن تجتمع فيه الخصال الثلاث ... اعلموا رحمنا الله وإياكم أن الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح"(٦).

وقال ابن أبي زيد القيرواني(٧): "الإيمان: قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح"(٨).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن أصول أهل السنة والجماعة: أن الدين والإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح"(٩).

وقال ابن القيّم: "وهاهنا أصل آخر: وهو أن حقيقة الإيمان مركّبة من قولٍ وعمل، والقول قسمان: قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلّم بكلمة الإسلام، والعمل قسمان: عمل القلب وهو

---

(١) أخرجه الآجرّي، مرجع سابق، رقم ٢٥٨، ٢/ ٦٣٩.

(٢) هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان البغدادي، أبو ثور، كان أحد أئمّة الدين فقهًا وعلمًا وورعًا وفضلًا، ثقة مأمون، صنّف الكتب، وذبّ عن السنة وقمع مخالفيها، توفي سنة ٢٤٠هـ. انظر: المزّي، مرجع سابق، ٢/ ٨٠-٨٣. الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٧/ ٦٣-٦٥.

(٣) أخرجه اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ١٥٩٠، ٤/ ٨٤٩.

(٤) هو: أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، أبو بكر، شيخ الحنابلة في زمنه، كانت له عناية بمذهب إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل وجمعه وترتيبه، وهو صاحب تصانيف، منها: (السنة)، و(العِلل)، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ، ٣/ ٧٨٥-٧٨٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ١١/ ١٤٨.

(٥) أحمد بن حنبل، العقيدة، ١١٧.

(٦) الآجرّي، مرجع سابق، ٢/ ٦١١.

(٧) هو: عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني، أبو محمد، إمام المالكية في وقته وقدوتهم، وجامع مذهب مالك وشارح أقواله، وإليه انتهت رئاسة المذهب، كان على طريقة السلف الصالح ﷺ لا يدري الكلام ولا يتأوّل، من مصنّفاته: (إعجاز القرآن)، و(النوادر والزيادات)، توفي سنة ٣٨٦هـ. انظر: عِياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ٢/ ١٤١-١٤٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ١٠-١٣.

(٨) عبد الله بن أبي زيد القيرواني، رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط [بدون] (بيروت: دار الفكر، ت [بدون])، ٨.

(٩) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ٣٩.

نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح"(1).

ومن هذه التعاريف يتبيّن:

أن الإيمان ليس شيئًا واحدًا، بل هو مركّب من ثلاثة أمور لازمة وواجبة لتحقيق الإيمان، وهي: اعتقاد القلب، وإقرار اللسان، وعمل الجوارح.

وبذلك يظهر أن ما ذهب إليه الإيجي من القول: بأن الإيمان هو مجرّد التصديق والإذعان القلبي، قول مردود مخالف للنصوص الشرعية وما قرّره أهل السنة والجماعة.

وذلك من جانبين:

الجانب الأول: من حيث اللغة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليس لفظ: الإيمان مرادفًا للفظ: التصديق، كما يظنّه طائفة من الناس ...، وذلك أن الإيمان يفارق التصديق، أي: لفظًا ومعنًى.

فإنه أيضًا يقال: صدّقته فيتعدّى بنفسه إلى المصدّق، ولا يقال: أمنته إلّا من الأمان الذي هو ضدّ الإخافة، بل آمنت له ... كما يقال: أقررت له، فهذا فرق في اللفظ.

والفرق الثاني: ما تقدّم من أن الإيمان لا يُستعمل في جميع الأخبار، بل في الإخبار عن الأمور الغائبة ونحوها ممّا يدخلها الرّيب، فإذا أقرّ بها المستمع، قيل: آمن، بخلاف لفظ: التصديق، فإنه عامّ متناول لجميع الأخبار.

وأمّا المعنى: فإن الإيمان مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة، كما أن لفظ: الإقرار مأخوذ من قرّ يقرّ، وهو قريب من آمن يأمن، لكن الصادق يطمئن إلى خبره، والكاذب بخلاف ذلك، كما يقال: الصدق طمأنينة، والكذب ريبة، فالمؤمن دخل في الأمن، كما أن المقرّ دخل في الإقرار، ولفظ: الإقرار يتضمّن الالتزام، ثم إنه يكون على وجهين:

أحدهما: الإخبار ...

والثاني: إنشاء الالتزام ...

وكذلك لفظ: الإيمان فيه إخبار وإنشاء والتزام، بخلاف لفظ: التصديق المجرّد"(2).

الجانب الثاني: من حيث الشرع:

والردّ فيه على الإيجي من طريقين:

---

(1) محمد بن قيّم الجوزية، الصلاة وحكم تاركها وسياق صلاة النبي من حين كان يكبّر إلى أن يفرغ منها، تحقيق: بسّام بن عبد الوهاب الجابي، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 1416هـ=1996م)، 70-71.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 7/ 529-531.

الطريق الأول: النقض:

وذلك بأن يقال:

١- إن الإيمان في اللغة: ليس هو مجرّد التصديق، بل هو الإقرار، والإقرار يتضمّن الإخبار والالتزام.

٢- إن الإيمان لو فُرض أنه في اللغة: مجرّد التصديق، فإن الأعمال داخلة في مسمّاه. **وذلك من وجهين:**

الوجه الأول: أن التصديق يكون بالأعمال أيضًا، ودليل ذلك قوله ﷺ من حديث عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَى ابنِ آدَمَ حَظَّهُ مِن الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلكَ لَا مَحَالَةَ، فَزِنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَا اللِّسَانِ النُّطْقُ، وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلكَ أَو يُكَذِّبُهُ»[1].

الوجه الثاني: أن يكون المراد به: تصديقًا خاصًّا دلّ عليه الشرع، وهو تصديق يتضمّن الاعتقاد والقول والعمل جميعًا[2].

٣- إن الإيمان لو كان هو مجرّد التصديق، فإن التصديق يلزم منه ضرورة تحرّك البدن بموجب ذلك من الأقوال والأعمال[3].

٤- إن قول الإيجي: بأن الإيمان هو مجرّد التصديق القلبي يناقض قوله: بزيادة الإيمان ونقصانه -كما سيأتي- إذ التصديق غير قابل لهما.

٥- إن القول: بأن الإيمان هو مجرّد التصديق يلزم منه لوازم باطلة.

منها:

أ- أن من لم ينطق بالشهادتين وهو مصدّق بقلبه، كأبي طالب، وبعض أهل الكتاب من اليهود والنصارى يكون مؤمنًا، وهؤلاء متّفق على كفرهم.

ب- أن من صدّق بقلبه ولم يعمل بجوارحه، فلم يصلِّ ولم يصم ولم يزكِّ مؤمن؛ لبقاء أصل التصديق بقلبه، وهذا باطل.

ج- أن من صدّق بقلبه ثم أتى ناقضًا من نواقض الإسلام القولية أو العملية فإنه لا يكفر، بل يكون مؤمنًا لبقاء أصل التصديق في قلبه[4]، وهو من أفسد اللوازم.

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٢٣٨، كتاب القدَر، باب: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾، ٦/ ٢٤٣٨. صحيح مسلم، ح ٢٦٥٧، كتاب القدَر، باب قُدّر على ابن آدم حظّه من الزنا، ٤/ ٢٠٤٦. واللفظ له.

(٢) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٨١.

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٤١.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٧/ ٥٨٣.

الطريق الثاني: المعارضة:

وذلك من خلال النصوص الدالّة من الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع على أن الإيمان عبارة عن اعتقادٍ وقولٍ وعمل:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى عن الإيمان بالاعتقاد: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّـٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[(١)].

٢- قوله ﷻ عن الإيمان بالقول: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[(٢)].

٣- قوله سبحانه عن الإيمان بالعمل: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[(٣)].

قال ابن عبد البرّ: "لم يختلف المفسّرون أنه أراد: صلاتكم إلى بيت المقدس، فسمّى الصلاة: إيمانًا"[(٤)].

ب) دلالة السنة النبوية:

وممّا يدلّ على ذلك قوله ﷺ من حديث أبي هريرة ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَو بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الاذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ من الْإِيمَانِ»[(٥)].

قال ابن حجر العسقلاني: "هذه الشُّعب تتفرّع عن أعمال القلب، وأعمال اللسان، وأعمال البدن"[(٦)].

ج) دلالة الإجماع:

أجمع سلف الأمّة وأئمّتها على أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٣٦.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ١٤٣.

(٤) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٩/ ٢٤٥.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٩، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، ١/ ١٢. صحيح مسلم، ح ٣٥، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شُعب الإيمان، ١/ ٦٣. واللفظ له.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٥٢.

ومن أقوالهم في ذلك:

قال الشافعي: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممّن أدركناهم: أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة بالآخر"(١).

وقال القاسم بن سلّام: "فالأمر الذي عليه السنة عندنا ما نصّ عليه علماؤنا ممّا اقتصصنا في كتابنا هذا: أن الإيمان بالنية والقول والعمل جميعًا، وأنه درجات بعضها فوق بعض"(٢).

وقال البغوي: "اتّفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان ...، وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة"(٣).

وقال عِياض اليحصبي: "أجمعوا أنه لا يكون مؤمنًا تامّ الإيمان إلّا باعتقادٍ وقولٍ وعمل، وهو الإيمان الذي ينجّي رأسًا من نار جهنم، ويعصم المال والدم"(٤).

أمّا الأدلة التي استدلّ بها الإيجي على أن الإيمان هو مجرّد التصديق القلبي:

فالدليل الأول: وهو ما يتضمّن نصوصًا من الشرع على محلّية القلب للإيمان.

فالجواب عنه:

أن هذه النصوص الشرعية لا تنفي وجود الإيمان في غير القلب، كما أنه قد جاءت نصوص شرعية أخرى تدلّ على أن الإيمان باللسان والجوارح كما تقدّم(٥).

والدليل الثاني والثالث: وهما ما يتضمّنان التفريق بين الإيمان والعمل، حيث ذُكر تارَةً مقرونًا بالعمل، وتارَةً بضدّه، ممّا يدلّ على المغايرة.

فيقال فيهما:

إن العطف بين شيئين يعني نوع مغايرة، كالمغايرة بين الكلّ والجزء، والخاصّ والعامّ، والمطلق والمقيّد، فيجوز عطف الأعمال أو ضدّها على الإيمان؛ لأن الإيمان كلّ، والأعمال جزء منه، فيكون من باب عطف الخاصّ على العامّ، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾(٦).

---

(١) أخرجه اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ١٥٩٣، ٥/ ٨٨٦-٨٨٧.

(٢) القاسم بن سلّام الهروي، الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني، ط١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م)، ٣٤.

(٣) البغوي، شرح السنة، ١/ ٣٨-٣٩.

(٤) عِياض اليحصبي، إكمال المُعلم، ١/ ٣٤٦.

(٥) انظر: ٦٤٦.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٩٨.

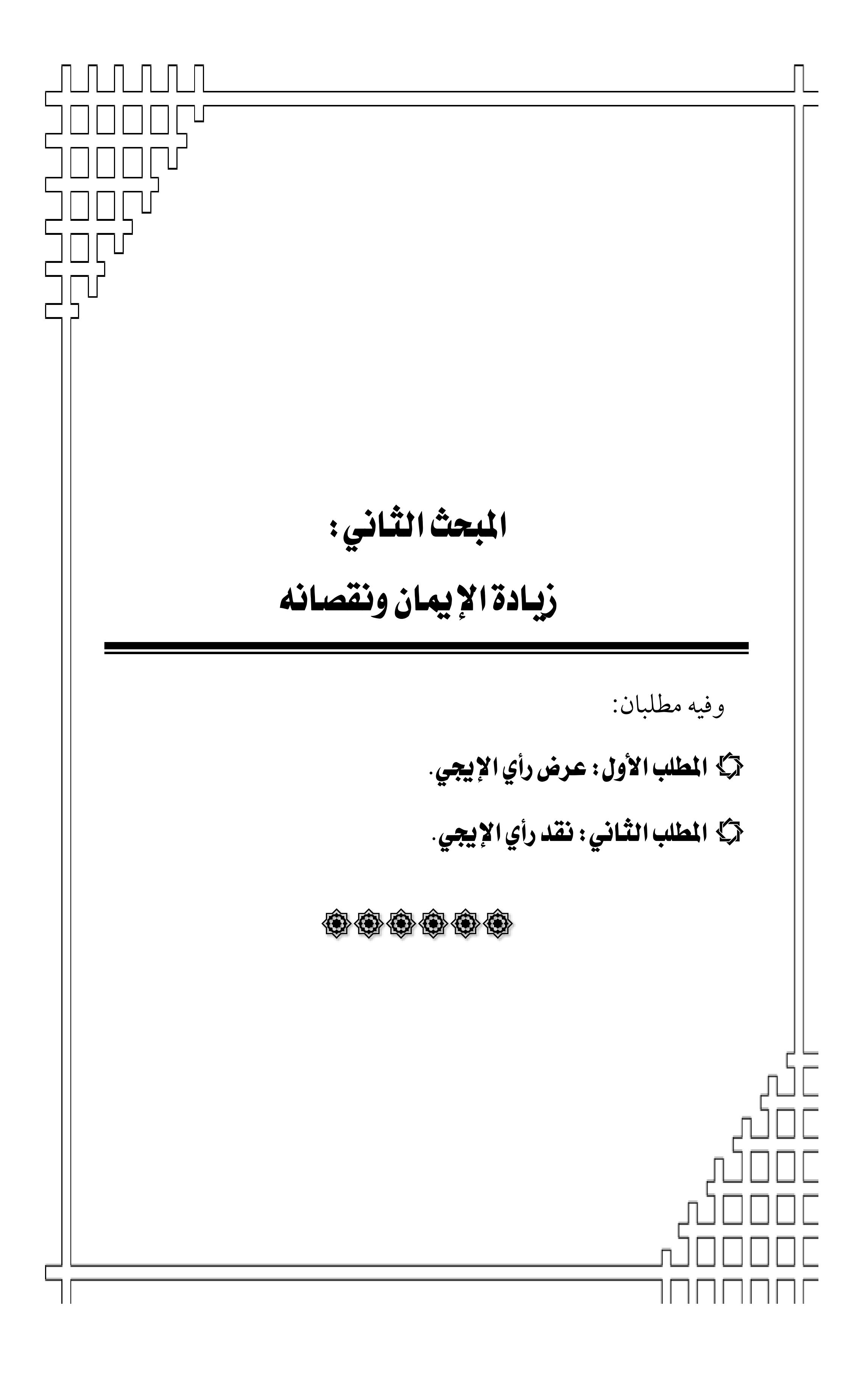
فعطف جبريل وميكال على الملائكة عليهم السلام وإن كانا منهم.

وفي قوله سبحانه: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[1]، ونحو ذلك[2].



(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٣٨.

(٢) انظر: محمد بن الحسين بن الفرّاء، مسائل الإيمان، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٠هـ)، ٢٤١-٢٤٢.



المبحث الثاني:

زيادة الإيمان ونقصانه

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

أشار الإيجي إلى الخلاف الواقع بين الأشاعرة في هذه المسألة، حيث قال نقلًا عن الرازي وغيره من المتكلّمين: "الإيمان هل يزيد وينقص؟ أثبته طائفة ونفاه آخرون، قال الإمام الرازي[(١)] وكثير من المتكلّمين: هو فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما؛ لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت؛ لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، وهو ولو بأبعد وجهٍ ينافي اليقين، وإن قلنا: هو الأعمال فيقبلهما، وهو ظاهر"[(٢)].

ثم رجّح أن الإيمان يزيد وينقص حتى وإن كان التصديق وحده، فقال: "والحقّ أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف ...

الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما عُلم مجيئه به جزء من الإيمان يُثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالّة على قبوله لهما"[(٣)].

كما ردّ الإيجي على من قال من أصحابه: بأن الإيمان -الذي هو التصديق عندهم- لا يزيد ولا ينقص بقوله: "قولكم: الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلّم أن التفاوت لذلك، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمّة سواء، وأنه باطل إجماعًا، ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[(٤)].

والظاهر: أن الظنّ الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين"[(٥)].



(١) انظر: الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ١٧٥.

(٢) الإيجي، المواقف، ٣٨٨.

(٣) المرجع السابق.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٦٠.

(٥) الإيجي، المواقف، ٣٨٨.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

زيادة الإيمان ونقصانه من الأصول المقرّرة عند أهل السنة والجماعة، فالإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

كما أنه يتفاضل من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة أمر الربّ:

إن الإيمان الذي أُمر به شخص من المؤمنين ليس هو الإيمان الذي أُمر به كلّ شخص؛ فإن المسلمين في أول الأمر كانوا مأمورين بمقدارٍ من الإيمان، ثم بعد ذلك أُمروا بغير ذلك، فقد يتنوّع الإيمان في الشريعة الواحدة، وما يجب على المكلّف دون غيره من الإيمان المجمل والمفصّل، فلم يتساو الناس فيما أُمروا به من الإيمان.

الجهة الثانية: من جهة فعل العبد:

وهو تفاضل الناس في الإتيان بالإيمان مع استوائهم في الواجب، وهذا أيضًا يتفاضلون فيه؛ فليس إيمان السارق والزاني والشارب كإيمان غيرهم، ولا إيمان من أدّى الواجبات كإيمان من أخلّ ببعضها، كما أنه ليس دين هذا وبرّه وتقواه مثل دين هذا وبرّه وتقواه، بل هذا أفضل دينًا وبرًّا وتقوى، فهو كذلك أفضل إيمانًا(١).

والأدلّة التي استدلّ بها أهل السنة والجماعة على زيادة الإيمان ونقصانه متضافرة من الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾(٢).

٢- قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾(٣).

والآيتان كما هو ظاهر فيهما تصريح بزيادة الإيمان.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٥١-٥٢، ٥٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٤.

٣- قوله ﷻ: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾[١].

وهنا إخبار من الله تعالى بزيادة الهدى ممّا يدلّ على زيادة الإيمان، ولهذا استدلّ أهل العلم بهذه الآية على زيادة الإيمان ونقصانه.

قال ابن كثير عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾: "استدلّ بهذه الآية وأمثالها غير واحدٍ من الأئمّة كالبخاري[٢] وغيره، ممّن ذهب إلى زيادة الإيمان وتفاضله، وأنه يزيد وينقص"[٣].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الاذَى عَنْ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الْإِيمَانِ»[٤].

وهذا الحديث يبيّن أن الإيمان شُعب متعدّدة ومتفاوتة في الفضل، وبحسب أنواع هذه الشُعب وكثرة ما يتحلّى المؤمن منها وقوة تمثّله بها يزيد إيمانه، وبنقص ذلك يكون نقصه.

قال ابن منده[٥]: "والعباد يتفاضلون في الإيمان على قدر تعظيم الله في القلوب، والإجلال له، والمراقبة لله في السر والعلانية، وترك اعتقاد المعاصي، فمنها قيل: يزيد وينقص"[٦].

٢- عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»[٧].

وفي الحديث بيان مراتب تغيير المنكر وكونها من الإيمان، وأن أدنى مرتبة من مراتب التغيير: مرتبة تغيير المنكر بالقلب، وهي أضعف الإيمان، فدلّ على أن ما سبقها من المراتب أقوى إيمانًا.

وقد بوّب النووي هذا الحديث عند شرحه لصحيح مسلم في كتاب الإيمان بقوله: "باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص"[٨].

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١٣.

(٢) انظر: البخاري، صحيح البخاري، ١/ ٢٤.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٧٥.

(٤) سبق تخريجه: ٦٤٦.

(٥) هو: محمد بن إسحاق بن منده الأصبهاني، أبو عبد الله، شيخ الإسلام، وأحد الحفّاظ المكثرين والمحدّثين الجوّالين، من بيت العلم والفضل والدين، طوّف الدنيا وجمع وكتب ما لا ينحصر، من مؤلّفاته: (الإيمان)، و(التوحيد)، توفي سنة ٣٩٥هـ. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٢/ ١٣٤. ابن العماد، مرجع سابق، ٣/ ١٤٦.

(٦) محمد بن إسحاق بن منده، الإيمان، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ)، ١/ ٣٠٠.

(٧) صحيح مسلم، ح ٤٩، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، ١/ ٦٩.

(٨) النووي، المنهاج، ٢/ ٢١.

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أَكمَلُ المُؤْمِنِينَ إِيمانًا أَحسَنُهُمْ خلُقًا»[١].

قال ابن عبد البرّ: "ومعلوم معمول أنه لا يكون هذا أكمل حتى يكون غيره أنقص"[٢].

إلى غير ذلك من النصوص الشرعية التي هي مستند أهل السنة والجماعة في اعتقادهم بأن الإيمان يزيد وينقص.

وممّا يجدر التنبيه إليه:

أن كلّ دليلٍ دلّ على زيادة الإيمان فهو يدلّ على نقصانه، وكذا العكس؛ وذلك لأن الزيادة تستلزم النقص، ولأن ما جازت عليه الزيادة جاز عليه النقص.

وصنيع أهل العلم يدلّ على ذلك، حيث إنهم يستشهدون بأدلّة زيادة الإيمان على نقصانه، كما صرّح بهذا المعنى إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل، حين قال: "إن كان قبل زيادته تامًّا، فكيف يزيد التامّ، فكما يزيد كذا ينقص"[٣].

ومن ذلك أيضًا:

فعل البخاري في صحيحه، حيث قال ابن حجر العسقلاني عند شرحه لكتاب الإيمان: "ثم شرع المصنّف[٤] يستدلّ لذلك بآياتٍ من القرآن مصرّحةً بالزيادة، وبثبوتها يثبت المقابل؛ فإن كلّ قابل للزيادة قابل للنقصان ضرورة"[٥].

ج) دلالة الإجماع:

حكى غير واحدٍ من أئمّة السلف الصالح رحمهم الله الإجماع على زيادة الإيمان ونقصانه.

وممّا جاء في ذلك:

قول أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية"[٦].

---

(١) سنن أبي داود، ح ٤٦٨٢، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، ٤/ ٢٢٠. سنن الترمذي، ح ١١٦٢، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حقّ المرأة على زوجها، ٣/ ٤٦٦. وقال: "حديث حسن صحيح". مسند الإمام أحمد، ٧٤٠٢، ١٢/ ٣٦٤. وقال محقّقوه: "هذا إسناد حسن رجاله ثقات". وقال الألباني: "حسن صحيح". الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/ ١٤١. الألباني، صحيح سنن الترمذي، ١/ ٥٩٤.

(٢) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٩/ ٢٤٤-٢٤٥.

(٣) أخرجه الخلّال، مرجع سابق، رقم ١٠٣٠، ٣/ ٥٨٨. وقال محقّقه: "إسناده صحيح".

(٤) انظر: البخاري، صحيح البخاري، ١/ ١١.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٤٧.

(٦) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ٢٧٢.

ونقل ابن بطّال إجماعهم، فقال: "مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمّة وخلفها: أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص"[(١)].

وقال ابن عبد البرّ: "أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان: قول وعمل، ولا عمل إلّا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية"[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأجمع السلف أن الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص"[(٣)].

وقال ابن القيّم عن الإيمان: "فإنه بإجماع السلف يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية"[(٤)].

وبهذه النقول يتّضح:

أن إجماع أهل السنة والجماعة قائم على زيادة الإيمان ونقصانه، وأن اقوالهم متظاهرة في ذلك.

وللزيادة والنقصان في الإيمان عدّة أوجه ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية، وسيُقتصر على ذكر أهمّ هذه الأوجه من كلامه:

الوجه الأول: أن نفس التصديق والعلم في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل، فليس تصديق من صدّق الرسول مجملًا من غير معرفةٍ منه بتفاصيل أخباره، كمن عرف ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته، والجنة والنار، والأمم، وصدّقه في ذلك كلّه.

وليس من التزم طاعته مجملًا ومات قبل أن يعرف تفصيل ما أمره به، كمن عاش حتى عرف ذلك مفصّلًا وأطاعه فيه.

الوجه الثاني: أن نفس العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت، كما يتفاضل سائر صفات الحيّ من القدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ومن المعلوم أن الهلال المرئي يتفاضل الناس في رؤيته، وكذلك سماع الصوت الواحد يتفاضلون في إدراكه.

فما من صفةٍ من صفات الحيّ، وأنواع إدراكاته وحركاته، بل وغير صفات الحيّ إلّا وهي تقبل التفاضل.

الوجه الثالث: زيادة أعمال القلوب ونقصها، فإنه من المعلوم بالذوق الذي يجده كلّ مؤمن أن الناس يتفاضلون في حب الله تعالى ورسوله ﷺ، وخشية الله سبحانه، والإنابة إليه، والتوكل عليه، والإخلاص له، وفي سلامة القلوب من الرياء والكبر والعجب، ونحو ذلك من الأخلاق الإيمانية، وهذا أمر يجده

---

(١) ابن بطّال، مرجع سابق، ١/ ٥٦.

(٢) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٩/ ٢٣٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٧٢.

(٤) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٤٢١.

الإنسان في نفسه، فإنه قد يكون الشيء الواحد يحبه تارَةً أكثر ممّا يحبه تارَةً، ويخافه تارَةً أكثر ممّا يخافه تارَةً، ولهذا كان أهل المعرفة من أعظم الناس قولًا بدخول الزيادة والنقصان فيه؛ لما يجدون من ذلك في أنفسهم.

الوجه الرابع: أن التفاضل يحصل من هذه الأمور من جهة الأسباب المقتضية لها، فمن كان مستند تصديقه ومحبته أدلّة توجب اليقين، لم يكن بمنزلة من كان تصديقه لأسبابٍ دون ذلك.

الوجه الخامس: أن التفاضل يحصل في هذه الأمور من جهة دوام ذلك وثباته وذكره واستحضاره، كما يحصل النقص من جهة الغفلة والإعراض عنه[1].

وخلاصة الأمر:

أن هذه الأوجه الخمسة من أظهر الدلائل التي تثبت زيادة الإيمان الذي في القلب ونقصانه، وتفاضل أهله فيه على حسب ما تقرّر بيانه، أمّا تفاضلهم في الأقوال والأعمال الظاهرة فلا يشتبه على أحد.

وما ذهب إليه الإيجي من أن التصديق نفسه يزيد وينقص، وأنه يصحّ إطلاق القول: بزيادة الإيمان ونقصانه بحسب الذات الذي هو التصديق، وذلك بكثرة النظر وتظاهر الأدلّة ووضوحها، وبحسب المتعلّق الذي هو أفراد ما جاء به الرسول ﷺ، مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة.

ويمكن التعقيب عليه بما يأتي:

١- أن قول الإيجي: بالزيادة والنقصان مبنيّ على قوله في تعريف الإيمان: أنه مجرّد التصديق، وهو باطل -كما سبق- وما بُني على باطلٍ فهو باطل.

٢- أن هذا القول يقصر الزيادة والنقصان على تصديق القلب، والحقّ أن الزيادة والنقصان تدخل في الاعتقاد والقول والعمل.

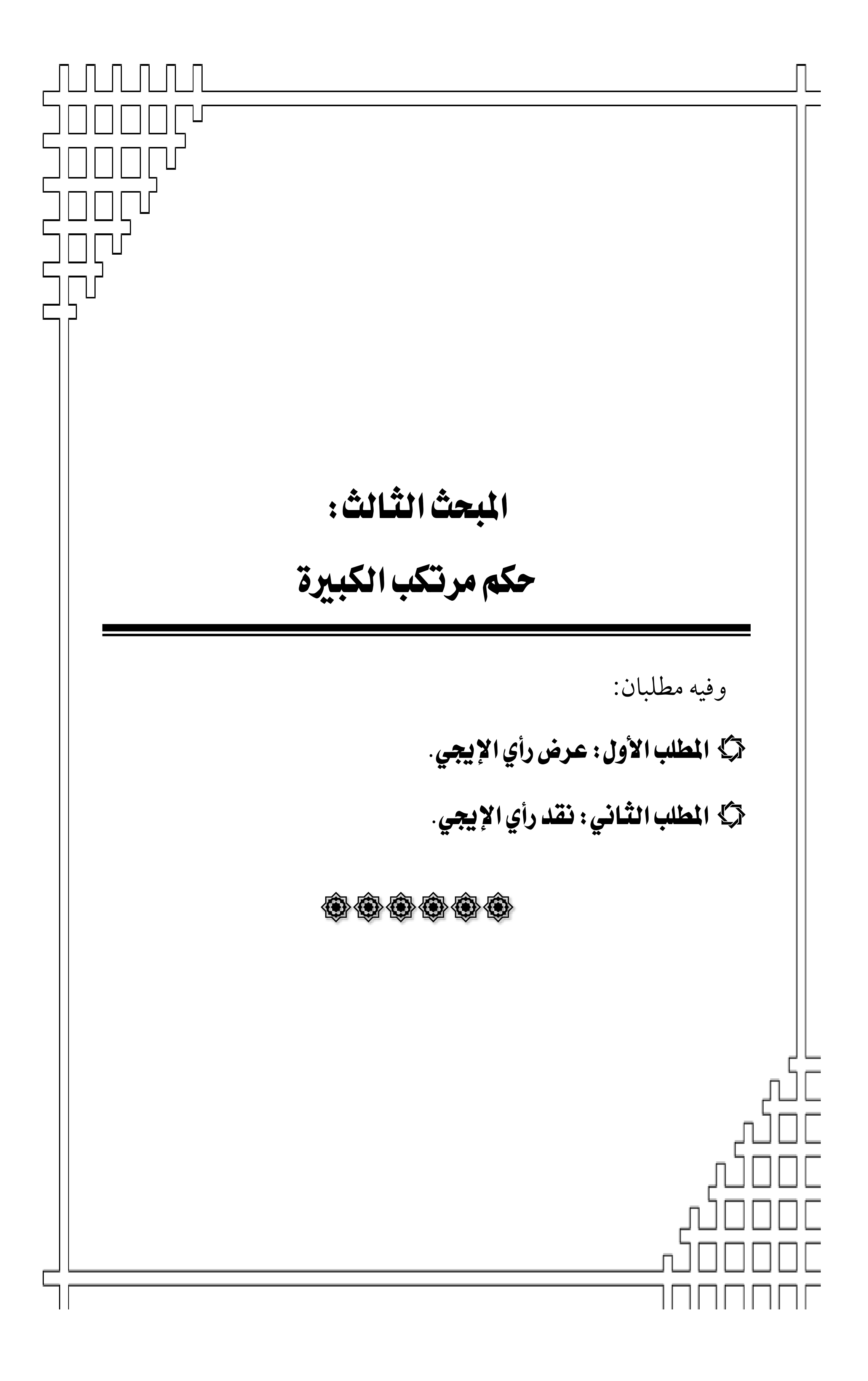
٣- أن النصوص الشرعية الدالّة على الزيادة والنقصان في الإيمان بعمل الجوارح أكثر من غيرها[2].



---

(١) انظر هذه الأوجه وغيرها: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٦٢-٥٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٦/ ٤٧٩، ٧/ ٦٧٢.



المبحث الثالث:

حكم مرتكب الكبيرة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بدأ الإيجي حديثه بتقرير أصول الأشاعرة في الوعد والوعيد، حيث ذكر أن لهم ثلاث قواعد في هذا الباب، وهي:

القاعدة الأولى: أن "الثواب فضلٌ وعد به، فيفي به من غير وجوب؛ لأن الخلف في الوعد نقصٌ تعالى الله عنه، والعقاب عدلٌ فله أن يتصرّف فيه وله العفو عنه؛ لأنه فضل ولا يُعدّ الخلف في الوعيد نقصًا عند العقلاء"(١).

القاعدة الثانية: "أجمع المسلمون على أن الكفّار مخلّدون في النار أبدًا، لا ينقطع عذابهم"(٢).

القاعدة الثالثة: "غير الكفّار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلّد في النار؛ لقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾(٣).

فإمّا أن يكون ذلك قبل دخول النار، وهو باطل بالإجماع، أو بعد خروجه عنها، وهو المطلوب"(٤).

وعّد الإيجي مرتكب الكبيرة مؤمنًا حيث قال: "مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن"(٥).

ثم بيّن أن الله تعالى يعفو عن الكبائر؛ لإجماع المسلمين على أنه عفوّ(٦).

واستدلّ على ذلك من وجهين:

"الأول: أن العفوّ من لا يعذّب على الذنب، مع استحقاقه...

الثاني: الآيات الدالّة عليه، نحو قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾(٧).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾(٨).

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾(٩)"(١٠).

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٧٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة الزلزلة، الآية: ٧.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٧٩.

(٥) المرجع السابق، ٣٨٩.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٣٨٠.

(٧) سورة النساء، من الآية: ٤٨.

(٨) سورة الزمر، من الآية: ٥٣.

(٩) سورة الرعد، من الآية: ٦.

(١٠) الإيجي، المواقف، ٣٨٠.

المطلب الثاني:
نقد رأي الإيجي

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الله تعالى لا يخلف وعده؛ لأنه هو الذي أوجبه على نفسه، ولم يوجبه عليه أحد، كما في قوله سبحانه: ﴿وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا﴾[(١)].

وكذلك فالله سبحانه وتعالى منزّه عن إخلاف الوعد؛ لأنه من عمل الشيطان، كما في قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ﴾[(٢)].

كما ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن العبد لا يستحقّ على الله تعالى الثواب بسعيه؛ لأن أعماله مجرّد أسباب، وأن الله سبحانه هو المتفضّل على عباده؛ لأن أعمالهم مهما عظُمت لا تفي بحقّ نعمه عليهم.

يقول ابن القيّم: "ما أحقّه سبحانه على نفسه من إثابة عابديه وإكرامهم، فإن ذلك حقّ أحقّه على نفسه بمحض كرمه وبرّه وجوده وإحسانه، لا باستحقاق العبيد، وأنهم أوجبوه عليه بأعمالهم"[(٣)].

ووعد الله تعالى إنما يستحقّه المؤمنون دون الكافرين، فمن مات على الكفر، فمردّه إلى جهنم خالدًا فيها، وبئس المصير.

قال أبو عثمان الصابوني: "ومن مات والعياذ بالله على الكفر فمردّه إلى النار، لا ينجو منها، ولا يكون لمقامه فيها منتهى"[(٤)].

فإنجاز الوعيد في حقّ الكفرة والمشركين واقع بهم ضرورة لا يتخلّف عنهم.

أمّا إخلاف الوعيد في حقّ عصاة الموحّدين فيجوز على الله تعالى، فإن أوقعه فهو حقّ له، وإن لم يوقعه فهو كرم وإحسان هو أهله، وقد استدلّ أهل العلم على أن إخلاف الوعيد ليس فيه ذمّ بقولهم:

وإنّي إن أوعدته أو وعدته ... لأُخلف إيعادي وأُنجز موعدي[(٥)(٦)]

وعصاة أهل التوحيد وإن عُذّبوا فإنهم لا يخلّدون في النار.

وبتأمّل كلام الإيجي في تقرير قواعد الأشاعرة في باب الوعد والوعيد يتّضح:

---

(١) سورة التوبة، من الآية: ١١١.

(٢) سورة إبراهيم، من الآية: ٢٢.

(٣) ابن القيّم، مدارج السالكين، ٢/ ٣٢٨.

(٤) الصابوني، مرجع سابق، ٢٨٧.

(٥) عامر بن الطفيل، ديوان عامر بن الطفيل، رواية: محمد بن القاسم الأنباري، ط [بدون] (بيروت: دار صادر، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، ٥٨.

(٦) انظر: البغوي، معالم التنزيل، ١/ ٤٦٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٣٣٤.

أنه موافق لأهل السنة والجماعة في كون الثواب فضل وعد به الله تعالى فيَفي به، بخلاف الوعيد فله أن ينفذه، وله أن يعفو عنه، وأن ذلك لا يُعدّ نقصًا في حقّه ﷻ.

وفي أن الكفّار مخلّدون في نار جهنم أبدًا، وأن عصاة الموحّدين لا يخلّدون في النار.

أمّا ما خالف فيه أهل السنة والجماعة: ففي كون أن الوعد يفي الله تعالى به من غير وجوب.

وقد تقدّم الردّ عليه في مبحث الواجب على الله تعالى بما يُغني عن إعادته هنا.

وتنقسم المعاصي والذنوب عند أهل السنة والجماعة إلى قسمين:

القسم الأول: الصغائر.

القسم الثاني: الكبائر.

وما يهمّ هو تعريف الكبيرة.

الكبيرة في اللغة:

ضدّ الصغيرة.

قال ابن فارس: "الكاف والباء والراء أصل صحيح يدلّ على خلاف الصِغَر، يقال: هو كبير، وكُبار، وكُبّار، قال الله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا﴾(١)"(٢).

"والجمع: كِبار وكُبّارون"(٣).

والكِبر يُطلق على معانٍ، منها:

المعنى الأول: "العظمة، يقال: أكبرت الشيء، إذا استعظمته"(٤).

المعنى الثاني: "الإثم الكبير، وما وعد الله تعالى عليه النار، وفي التنزيل العزيز: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ﴾(٥)"(٦).

الكبيرة في الشرع:

اختلف العلماء في تعريف الكبيرة شرعًا على أقوالٍ كثيرة، إلّا أن اختلافهم كما بيّن ابن القيّم لا يرجع

---

(١) سورة نوح، الآية: ٢٢.

(٢) ابن فارس، مرجع سابق، [كبر]، ٥/ ١٥٣.

(٣) ابن منظور، مرجع سابق، [كبر]، ٥/ ١٢٦.

(٤) ابن فارس، مرجع سابق، [كبر]، ٥/ ١٥٤.

(٥) سورة النجم، من الآية: ٣٢.

(٦) ابن منظور، مرجع سابق، [كبر]، ٥/ ١٢٩.

إلى تباينٍ أو تضادّ، بل إن أقوالهم متقاربة[1].

وكان لهم في ذلك طرق كثيرة:

فمنهم من عدّها بعدد، ومنهم من وصفها بوصف، ومنهم من لم يصفها.

أمّا من عدّها بعدد، فقال: "الكبائر سبع"، وهذا القول مروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2].

وقيل: "هي تسع"، وهذا مروي عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما[3].

وقيل: "هي إلى السبعين أقرب"، وهذا مروي عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما[4].

وأمّا من لم يصفها، فقال: إنها مبهمة لا تُعلم أصلًا، بل أُخفيت كليلة القَدْر، وهذا القول منقول عن أبي الحسن الواحدي[5][6].

وأمّا من وصفها فذكر في ذلك أقوالًا، من أشهرها ما يأتي:

القول الأول: الكبيرة هي: "كلّ ما نهى الله عنه"، وهو مروي عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما[7].

القول الثاني: الكبيرة هي: "كلّ ذنب ختمه الله بنار، أو غضب، أو لعنة، أو عذاب"، وهو مروي أيضًا عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما[8].

القول الثالث: الكبيرة هي: "كلّ ذنب عظّم الشرع التوعّد عليه بالعقاب وشدّده، أو عظُم ضرره في الوجود"[9]، وهو تعريف القرطبي.

ولعلّ القول الثاني الوارد في وصف الكبيرة أرجح التعريفات وأقربها للصواب؛ وذلك لعدّة اعتباراتٍ ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية.

---

(١) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٢٠.

(٢) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٣٧.

(٣) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٣٩.

(٤) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٤١.

(٥) هو: علي بن أحمد بن محمد الواحدي، أبو الحسن، كان واحد عصره في التفسير، فقيهًا رأسًا في النحو واللغة، تصدّر للإفادة والتدريس مدّة، وله شعر حسن، من مؤلّفاته: (أسباب النزول)، و(الوجيز)، توفي سنة ٤٦٨هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٢٥٦-٢٥٨. السيوطي، طبقات المفسّرين، ٧٨-٧٩.

(٦) انظر: النووي، المنهاج، ٢/ ٨٦.

(٧) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٤٠. المعجم الكبير للطبراني، ح ٢٩٣، ١٨/ ١٤٠. البيهقي، شُعب الإيمان، رقم ٢٩٢، ١/ ٢٧٣. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات". الهيثمي، مرجع سابق، ١/ ١٠٣.

(٨) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٤١. واللفظ له. البيهقي، شُعب الإيمان، رقم ٢٩٠، ١/ ٢٧١.

(٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ١٦٠-١٦١.

ومن أهمّها:

١ – أنه التعريف المأثور عن السلف الصالح ﵏ بخلاف غيره.

٢ – أن الله تعالى قال: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[1].

فلا يستحقّ هذا الوعد الكريم من أُوعد بغضب الله تعالى، أو لعنته، أو ناره، وكذلك من استحقّ أن يُقام عليه الحدّ، ما لم تكن سيئاته مكفّرةً عنه باجتناب الكبائر.

٣– أن هذا الحدّ متلقّى من خطاب الشارع، فمردّه إلى ما ذكره الله تعالى، ورسوله ﷺ من الذنوب.

٤ – أن هذا الضابط يُمكن التفريق به بين الكبائر والصغائر؛ بخلاف غيره.

٥ – أن هذا الضابط يسلم من القوادح الواردة على غيره، فإنه يدخل فيه كلّ ما ثبت بالنصّ أنه كبيرة: كالشرك، والقتل، والزنا، والسحر، ونحو ذلك ممّا فيه حدّ في الدنيا.

وما ترتّب عليه وعيد في الآخرة: كالفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، وغير ذلك[2].

وهذا التعريف هو أيضًا ما اختاره ابن حجر العسقلاني حيث قال: "كلّ ما تُوعّد عليه باللعن أو العذاب، أو شُرع فيه حدّ فهو كبيرة، وهو المعتمد"[3].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي بعد أن نقل الاختلاف في ضابط الكبيرة: "وهذا أمثل الأقوال"[4].

ولمرتكب الكبيرة عند أهل السنة والجماعة أحكام تتعلّق به: منها ما يكون في الدنيا، ومنها ما يكون في الآخرة.

وقد بنوا مذهبهم في ذلك على أصلٍ عظيم: وهو إثبات التبعيض في مسمّى الإيمان وحكمه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا أئمة السنة والجماعة فعلى إثبات التبعيض في الاسم والحكم، فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كلّه، ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه، كما يثبت له من العقاب بحسب ما عليه"[5].

وتفصيل ذلك كما يأتي:

أولًا: حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا:

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن مرتكب الكبيرة من حيث الاسم: مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن

(١) سورة النساء، الآية: ٣١.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٦٥١، ٦٥٤-٦٥٥.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٨١.

(٤) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٤١٨.

(٥) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ١٨٣.

بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولهذا كانوا ينصّون في مصنّفاتهم: أنهم لا يكفّرون أهل القبلة بمُطلق المعاصي والكبائر، وذلك ما لم يستحلّوها.

قال أبو حنيفة: "ولا نكفّر مسلمًا بذنبٍ من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلّها"(١).

وقال القاسم بن سلّام: "إن المعاصي والذنوب لا تُزيل إيمانًا، ولا تُوجب كفرًا، ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله، واشترط عليهم في مواضع من كتابه"(٢).

وقد عقد البخاري بابًا في كتاب الإيمان من صحيحه قطع فيه أن المعاصي لا يكفر مرتكبها، حيث قال: "باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلّا بالشرك"(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في أثناء حديثه عن أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: "لا يكفّرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج، بل الأخوّة الإيمانية ثابتة مع المعاصي، كما قال سبحانه في آية القصاص: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾(٤).

ولا يسلبون الفاسق المِلّي الإسلام بالكلّية، ولا يخلّدونه في النار كما تقوله المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم: الإيمان المطلق، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾(٥).

وقد لا يدخل في اسم: الإيمان المطلق، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾(٦).

ونقول: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يُسلب مطلق الاسم(٧) بكبيرته"(٨).

---

(١) نقلًا عن: الخميّس، الشرح الميسر، ٤٣.

(٢) القاسم بن سلّام، الإيمان، ٧٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ١/ ٢٠.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ١٧٨.

(٥) سورة النساء، من الآية: ٩٢.

(٦) سورة الأنفال، الآية: ٢.

(٧) فرّق العلماء بين الإيمان المطلق، ومطلق الإيمان؛ بفرقين:

الفرق الأول: أن الإيمان المطلق لا يطلق إلّا على الإيمان الكامل الكمال المأمور به، أمّا مطلق الإيمان فيطلق على الكامل والناقص.

الفرق الثاني: أن الإيمان المطلق يمنع دخول النار، أمّا مطلق الإيمان فيمنع الخلود فيها. انظر: ابن القيّم، بدائع الفوائد، ٤/ ٨٢١-٨٢٢.

(٨) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ٣٩-٤٠.

ويتبيّن من خلال النقول السابقة وغيرها ممّا يصعب حصره من كلام أئمّة أهل السنة والجماعة:

اتّفاقهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر بمعصيته، وأنه لا يبلغ درجة الإيمان المطلق كما لا يُسلب مطلق الإيمان.

ثانيًا: حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة:

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن مرتكب الكبيرة من الموحّدين، إذا مات بدون توبة فهو تحت مشيئة الله تعالى: إن شاء غفر له برحمته وفضله وأدخله الجنة، وإن شاء عذّبه بعدله دون أن يخلّده في النار.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل: "ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من الإسلام شيء إلّا الشرك بالله العظيم، أو بردّ فريضةٍ من فرائض الله تعالى جاحدًا بها، فإن تركها كسلًا أو تهاونًا كان في مشيئة الله: إن شاء عذّبه، وإن شاء عفا عنه"(١).

ونقل أبو عثمان الصابوني اعتقاد أهل السنة والجماعة، فقال: "إن المؤمن وإن أذنب ذنوبًا كثيرةً صغائر وكبائر فإنه لا يكفر بها، وإن خرج عن الدنيا غير تائبٍ منها ومات على التوحيد والإخلاص، فإن أمره إلى الله ﷻ: إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة يوم القيامة سالمًا غانمًا غير مبتلى بالنار، ولا معاقبًا على ما ارتكبه واكتسبه ثم استصحبه إلى يوم القيامة من الآثام والأوزار، وإن شاء عاقبه وعذّبه مدّة بعذاب النار، وإذا عذّبه لم يخلّده فيها، بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار"(٢).

وقال ابن عبد البرّ: "فإن مات صاحب الكبيرة فمصيره إلى الله: إن شاء غفر له، وإن شاء عذّبه، فإن عذّبه فبجرمه، وإن عفا عنه فهو أهل العفو وأهل المغفرة، وان تاب قبل الموت وقبل حضوره ومعاينته، وندم واعتقد أن لا يعود واستغفر ووجل، كان كمن لم يذنب، وبهذا كلّه الآثار الصحاح عن السلف قد جاءت، وعليه جماعة علماء المسلمين"(٣).

وقال البغوي: "اتّفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج عن الإيمان بارتكاب شيء من الكبائر إذا لم يعتقد إباحتها، وإذا عمل شيئًا منها فمات قبل التوبة لا يخلّد في النار، بل هو إلى الله: إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه بقدر ذنوبه، ثم أدخله الجنة برحمته"(٤).

وهكذا يتقرّر مذهب أهل السنة والجماعة:

فالمذنب الموحّد إن تاب فتوبته مقبولة، وإن مات ولم يتب فأمره إلى الله تعالى: إن شاء عفا عنه ابتداءً وأدخله الجنة، وإن شاء عذّبه على قدر ذنوبه، لكن مآله في آخر الأمر إلى الجنة.

(١) أخرجه ابن الفرّاء، طبقات الحنابلة، رقم ٤٩٤، ١/ ٣٤٣.

(٢) الصابوني، مرجع سابق، ٢٧٦.

(٣) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٤/ ٤٩.

(٤) البغوي، شرح السنة، ١/ ١٠٣.

ثالثًا: أدلّة أهل السنة والجماعة على حكم مرتكب الكبيرة:

استدلّ أهل السنة والجماعة على حكم مرتكب الكبيرة بنصوص الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والإجماع.

وبيانها على النحو الآتي:

أ) دلالة الكتاب العزيز:

ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ ﴾[١].

قال البغوي عند تفسيره لهذه الآية: "وفي الآية دليل على أن القاتل لا يصير كافرًا بالقتل؛ لأن الله تعالى خاطبه بعد القتل بخطاب الإيمان، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ ﴾، وقال في آخر الآية: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ ﴾، وأراد به: أخوّة الإيمان، فلم يقطع الأخوّة بينهما بالقتل"[٢].

٢- قوله سبحانه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ ﴾[٣].

وقد بوّب البخاري بهذه الآية في كتاب الإيمان من صحيحه، واستدلّ بها على أن المؤمن إذا ارتكب معصية لا يكفر؛ لأن الله تعالى أبقى عليه اسم: الإيمان مع ارتكابه لكبيرة القتل[٤].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تبيّن دخول أهل الذنوب والكبائر والمعاصي في مسمّى: المؤمنين.

٣- قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[٥].

قال الطبري: "وقد أبانت هذه الآية: أن كلّ صاحب كبيرةٍ ففي مشيئة الله: إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركًا بالله"[٦].

ب) دلالة السنة النبوية:

ومنها:

١- ما رواه عبادة بن الصامت ﷺ قال: «كُنّا مَع رَسُول اللهّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ، فَقَال: تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِّ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُّ إِلَّا بِالْحَقِّ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ١٧٨.

(٢) البغوي، معالم التنزيل، ١/ ١٤٦.

(٣) سورة الحجرات، من الآية: ٩.

(٤) انظر: البخاري، صحيح البخاري، ١/ ٢٠.

(٥) سورة النساء، من الآية: ٤٨.

(٦) الطبري، جامع البيان، ٥/ ١٢٦.

فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ: إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ»[(١)].

يقول المروزي[(٢)] معلّقًا على هذا الحديث: "فيه: دلالتان على أن السارق، والزاني، ومن ذُكر في هذا الحديث غير خارجين من الإيمان بأسره:

إحداهما: قوله ﷺ: «وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»، والحدود لا تكون كفارات إلّا للمؤمنين.

والثانية: قوله ﷺ: «إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ» هو نظير قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[(٣)]، وهو يدلّ على أن الله تعالى لا يغفر الشرك لمن مات عليه وهو غير تائبٍ منه، وأنه يغفر ما دونه لمن يشاء ممّن مات وهو غير تائبٍ منه، ولا يجوز أن يغفر له الله تعالى ويدخله الجنة إلّا وهو مؤمن"[(٤)].

٢- عن أبي ذر الغِفاري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي، فَأَخْبَرَنِي أَو قَال: بَشَّرَنِي: أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلت: وَإِن زَنَى وَإِن سَرَق؟ قَال: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ»[(٥)].

قال النووي: "وأمّا قوله ﷺ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ»؛ فهو حجّة لمذهب أهل السنة: أن أصحاب الكبائر لا يُقطع لهم بالنار، وأنهم إن دخلوها أُخرجوا منها وخُتم لهم بالخلود في الجنة"[(٦)].

إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة الواردة في هذا الباب.

ج) دلالة الإجماع:

أجمع السلف الصالح ﷺ على أن صاحب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه تحت مشيئة الله تعالى في الآخرة:

---

(١) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ٦٧٨٧، كتاب الأحكام، باب بيعة النساء، ٦/ ٢٦٣٧. صحيح مسلم، ح ١٧٠٩، كتاب الحدود، باب الحدود كفّارات لأهلها، ٣/ ١٣٣٣. واللفظ له.

(٢) هو: محمد بن نصر بن الحجّاج المروزي، أبو عبد الله، أحد الأعلام، تفقّه على أصحاب الشافعي بمصر، وكان أعلم أهل زمانه بالاختلاف، وأكثرهم صيانةً للعلم، من مؤلّفاته: (تعظيم قدر الصلاة)، و(قيام الليل)، توفي سنة ٢٩٤هـ. انظر: ابن حبّان، الثقات، ٩/ ١٥٣-١٥٤. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ١/ ٨٤-٨٥.

(٣) سورة النساء، من الآية: ٤٨.

(٤) المروزي، مرجع سابق، ٢/ ٦١٦-٦١٧.

(٥) متّفق عليه: صحيح البخاري، ح ١١٨٠، كتاب الجنائز، باب في الجنائز، ١/ ٤١٧. واللفظ له. صحيح مسلم، ح ٩٤، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، ١/ ٩٤.

(٦) النووي، المنهاج، ٢/ ٩٧.

قال ابن بطّة العكبري: "وقد أجمعت العلماء لا خلاف بينهم أنه لا يكفّر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بمعصية، نرجو للمحسن، ونخاف على المسيء"[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية مبيّنًا أقوال الخوارج والمعتزلة في الفاسق الملّي: "وهؤلاء يقولون: إن أهل الكبائر يخلّدون في النار، وإن أحدًا منهم لا يخرج منها، وهذا من مقالات أهل البدع التي دلّ الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على خلافها"[2].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي: "إن أهل السنة متّفقون كلّهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرًا ينقل عن الملّة بالكلّية كما قالت الخوارج ....، ومتّفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام ولا يدخل في الكفر، ولا يستحقّ الخلود مع الكافرين كما قالت المعتزلة"[3].

وبما سبق يتّضح:

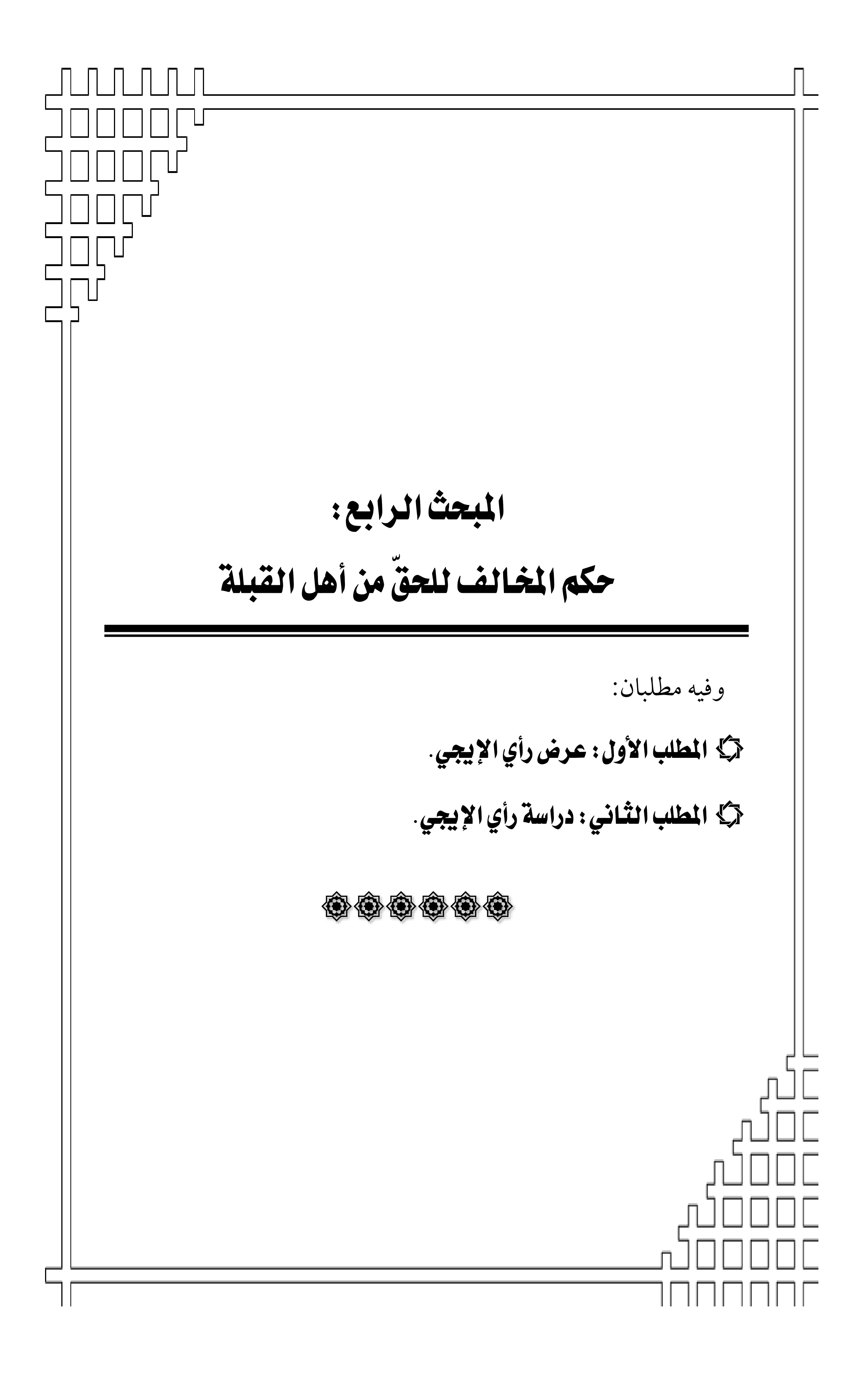
خطأ الإيجي في مسمّى مرتكب الكبيرة في الدنيا، حيث أطلق عليه لفظ: مؤمن دون تقييده، كما أنه أخطأ حينما حكم بالعفو عنه مطلقًا في الآخرة.

---

(١) ابن بطّة العكبري، الشرح والإبانة، ٢٩٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٧٠.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٦٠-٣٦١.



المبحث الرابع:

حكم المخالف للحقّ من أهل القبلة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

طرح الإيجي سؤالًا مفاده: هل يُطلق على المخالف من أهل القبلة لفظ: كافر؟.

وأجاب عنه: أن جمهور المتكّلمين والفقهاء لا يكفّرون أحدًا من أهل القبلة(١).

وقد استدلّ على ذلك بقوله: "لنا: أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة ... لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة ولا التابعون، فعُلم أن الخطأ فيها ليس قادحًا في حقيقة الإسلام"(٢).



(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٣٩٢.

(٢) المرجع السابق.

المطلب الثاني:
دراسة رأي الإيجي

من الأصول المجمع عليها عند أهل السنة والجماعة:

أنهم لا يكفّرون أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ ما لم يستحلّه، ويقصدون بالذنب الذي لا يكفّر صاحبه: فعل الكبائر أو الصغائر أو ترك الواجبات.

قال الطّحاوي: "ونُسمّي أهل قبلتنا: مسلمين مؤمنين، ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكلّ ما قاله وأخبر مصدّقين ... ولا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ ما لم يستحلّه"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا يجوز تكفير المسلم بذنبٍ فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة"(٢).

لكن قد يفهم البعض من عبارات السلف الصالح ﷺ في ذلك أنهم لا يكفّرون بكلّ ذنبٍ مطلقًا، فدفعًا لهذا اللبس "امتنع كثير من الأئمّة عن إطلاق القول: بأنّا لا نكفّر أحدًا بذنب، بل يقال: لا نكفّرهم بكلّ ذنبٍ كما تفعله الخوارج، وفرق بين النفي العامّ ونفي العموم"(٣).

فالنفي العامّ قد يُفهم منه عدم تكفير المعيّن مطلقًا مهما عمل من الذنوب ولو عمل النواقض، أمّا نفي العموم فيُفهم منه أنهم يكفّرون ببعض الذنوب، ولا يكفّرون ببعضها.

فمن الذنوب التي يكفّر مرتكبها نواقض الإسلام، ومن ذلك أيضًا الخلاف المشهور عند أهل السنة والجماعة في التكفير بترك الأركان وخاصّة الصلاة(٤)، أمّا الذنوب التي لا يكفّرون بها ففعل الكبائر، وترك الواجبات ما لم يستحلّ الكبائر، أو ينكر الواجبات(٥).

وقد مضى تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في حكم مرتكب الكبيرة في المبحث السابق.

كما أن أهل السنة والجماعة لا يكفّرون إلّا من قام الدليل على كفره، ولا يكفّرون بمحض العقل ومجرّد الرأي والهوى.

---

(١) الطّحاوي، مرجع سابق، ٢٠-٢١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٨٢.

(٣) ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٥٥-٣٥٦.

(٤) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة: المروزي، مرجع سابق، ٢/ ٩٣٦. ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٣/ ١٢٨. ابن قدامة، المغني، ٢/ ١٥٧. النووي، المجموع، ٣/ ١٦. ابن تيمية، السياسة الشرعية، ٦٥.

(٥) انظر: محمد بن عبد الله الوهيبي، نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، ط٢ (الرياض: دار المسلم، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م)، ١/ ٢٢١.

وذلك لأن التكفير هو الحكم على مسلمٍ بالخروج من الإسلام، وهو حكم شرعي متلقّى من نصوص الشريعة، فيرجع في بيانه إلى الله تعالى، ورسوله ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الكفر والفسق أحكام شرعية، ليس ذلك من الأحكام التي يستقلّ بها العقل، فالكافر من جعله الله ورسوله كافرًا، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقًا، كما أن المؤمن والمسلم من جعله الله ورسوله مؤمنًا ومسلمًا"(١).

والحكم بالتكفير على وجهين:

الوجه الأول: التحريم، فيحرم على الإنسان أن يُخرج مسلمًا يشهد بأن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، وهو من أهل القبلة، من الإسلام(٢).

والأدلّة على التحذير من التكفير بغير حقّ، وضرورة الاحتياط في الحكم به كثيرة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبۡلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَتَبَيَّنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾(٣).

قال عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: "حرّم الله على المؤمنين أن يقولوا لمن شهد أن لا إله إلّا الله: لست مؤمنًا، كما حرّم عليهم الميتة، فهو آمن على ماله ودمه، ولا تردّوا عليه قوله"(٤).

ويقول القرطبي في تفسير هذه الآية: "وفي هذا من الفقه باب عظيم، وهو أن الأحكام تُناط بالمظانّ والظواهر، لا على القطع واطّلاع السرائر"(٥).

فالله تعالى لم يجعل لعباده غير الحكم الظاهر.

٢- عن أبي ذر الغِفاري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ دَعَا رَجلًا بِالْكفْرِ أَو قَال: عَدوَّ اللهِ، وَلَيسَ كَذَلكَ إِلّا حَارَ عَلَيهِ»(٦).

وقد اختلف أهل العلم في المراد بالحديث، وحكم من تلفّظ بإحدى هاتين اللفظتين على أقوالٍ كثيرة(٧).

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٥/ ٩٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٤٦٦. أحمد بن محمود كريمة، التكفير في الفقه الإسلامي، ط١ (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٦٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ٩٤.

(٤) أخرجه الطبري، جامع البيان، ٥/ ٢٢٥. واللفظ له. ابن أبي حاتم، مرجع سابق، رقم ٥٨٢٥، ٣/ ١٠٤٠.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٣٣٩.

(٦) صحيح مسلم، ح ٦١، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه، ١/ ٧٩.

(٧) انظر: النووي، المنهاج، ٢/ ٤٩-٥١. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٠/ ٤٦٦.

قال ابن حجر العسقلاني: "والتحقيق: أن الحديث سيق لزجر المسلم عن أن يقول ذلك لأخيه المسلم ... وقيل: معناه رجعت عليه نقيصته لأخيه ومعصية تكفيره، وهذا لا بأس به، وقيل: يُخشى عليه أن يؤول به ذلك إلى الكفر، كما قيل: المعاصي بريد الكفر، فيُخاف على من أدامها وأصرّ عليها سوء الخاتمة.

وأرجح من الجميع: أن من قال ذلك لمن يُعرف منه الإسلام ولم يقم له شُبهة في زعمه أنه كافر، فإنه يكفر بذلك ...

فمعنى الحديث: فقد رجع عليه تكفيره، فالراجع التكفير لا الكفر، فكأنه كفّر نفسه؛ لكونه كفّر من هو مثله، ومن لا يكفّره إلّا كافر يعتقد بطلان دين الإسلام"[1].

٣- عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن صَلّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الذي لَه ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تخْفِرُوا[2] اللهَ في ذِمّتِهِ»[3].

٤- عن أسامة بن زيد ﷺ قال: «بعَثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي سرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الحُرَقَاتِ مِن جُهَينَةَ، فَأَدرَكْتُ رجُلًا فَقَالَ: لَا إِلهَ إِلّا اللهُ، فَطَعَنتُهُ، فوَقَعَ فِي نَفسِي مِن ذَلك، فَذَكَرتُهُ لِلنّبِيِّ ﷺ، فقال رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَقَالَ: لَا إِلهَ إِلّا اللهُ وقَتَلْتَهُ!؟، قَال: قُلتُ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنّمَا قالَهَا خوْفًا مِن السِّلاحِ، قَال: أَفَلَا شقَقْتَ عَن قلْبِهِ حَتّى تعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا!؟ فَمَا زالَ يُكرِّرُهَا عليَّ حَتّى تمَنَّيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يوْمَئِذٍ. قَال: فَقَال سعْدٌ: وَأَنَا وَاللهِ لَا أَقْتُلُ مسْلِمًا حَتّى يقْتُلَهُ ذُو الْبُطيْنِ، يَعنِي: أُسامَةَ، قَال: قَال رجُلٌ: أَلَمْ يقُلِ اللهُ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[4]، فَقَال سعْدٌ: قَد قاتَلْنَا حَتى لَا تكُونَ فِتْنَةٌ، وأَنْتَ وأَصحَابُكَ ترِيدُونَ أنْ تُقاتِلُوا حَتّى تكُونَ فِتْنةٌ»[5].

قال النووي في شرحه لهذا الحديث: "ومعناه: أنك إنما كُلّفت بالعمل بالظاهر وما ينطق به اللسان، وأمّا القلب فليس لك طريق إلى معرفة ما فيه"[6].

وأهل السنة والجماعة كذلك لا يكفّرون المخالف لهم الذي لم يكفر بمخالفته وإن كفّرهم، بل يعاملونه بالعدل والحكمة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "كان أهل العلم والسنة لا يكفّرون من خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يكفّرهم؛ لأن الكفر حكم شرعي، فليس للإنسان أن يُعاقب بمثله"[7].

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٠/ ٤٦٦.

(٢) تخْفِرُوا: الخفارة الذمّة، وأخفرت الرجل: إذا نقضت عهده وذمامه. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [خفر]، ٧/ ١٥٣. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، [خفر]، ٢/ ٥٢.

(٣) صحيح البخاري، ح ٣٨٤، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، ١/ ١٥٣.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ١٩٣.

(٥) سبق تخريجه: ٦٤٠.

(٦) النووي، المنهاج، ٢/ ١٠٤.

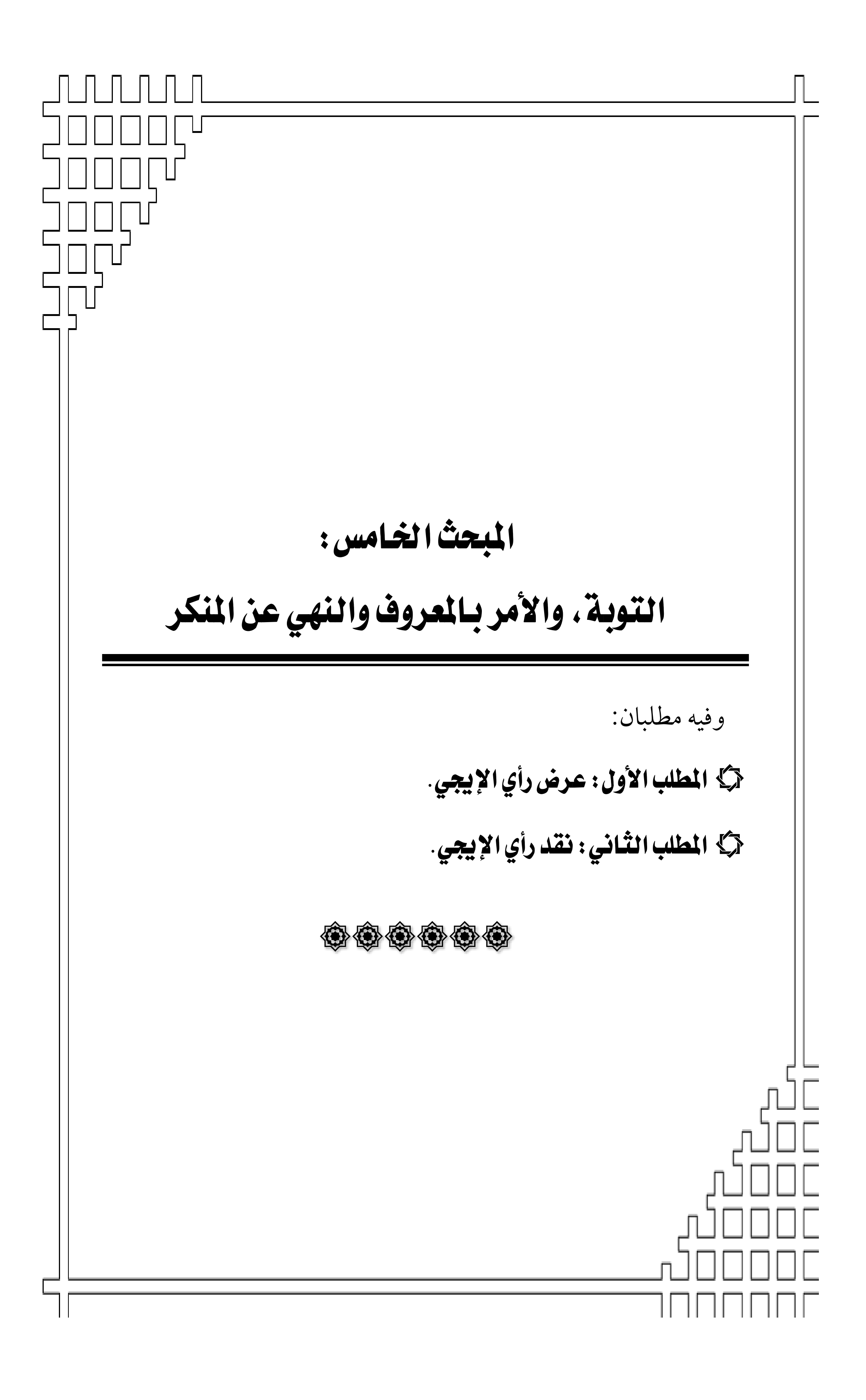
(٧) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستغاثة في الردّ على البكري، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، ط١ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ)، ١/ ٣٨١.

أمّا الوجه الثاني من الحكم بالتكفير: الوجوب، وذلك في حقّ المسلم المختار عند صدور ما هو مكفّر منه، ممّن له صلاحية إصدار الحكم كالقضاء والإفتاء، وذلك بعد التحقّق من ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه في حقّه، ممّا يترتّب عليه الحكم بتكفيره[1].

وبهذا يتبيّن:

موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في عدم تكفير أحدٍ من أهل القبلة، وفي أدلّتهم على ذلك.

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/ ٤٦٦. كريمة، مرجع سابق، ٦٦.



المبحث الخامس:

التوبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

عرّف الإيجي التوبة بأنها: "الندم على معصيةٍ من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها"[(١)].

ثم شرع في شرح التعريف فقال: "فقولنا: من حيث هي معصية؛ لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل والإخلال بالمال والعرض؛ لم يكن تائبًا.

وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير؛ لأن النادم على الأمر لا يكون إلّا كذلك، ولذلك ورد في الحديث: «النَّدَمُ تَوْبَةٌ»[(٢)].

وقولنا: إذا قدر؛ لأن من سُلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عود القدرة إذا عزم على تركه، لم يكن ذلك توبةً منه"[(٣)].

وذكر الإيجي حكم التوبة، فقال: "التوبة طاعة، فيُثاب عليها لأنه مأمور بها، قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[(٤)]، والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع؛ لجواز أن يكون رخصةً وإيذانًا بقبولها ودفعًا للقنوط لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[(٥)]، ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ﴾[(٦)]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[(٧)]"[(٨)].

ثم تحدّث الإيجي عن حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد أن قرّر أنه من الفروع عند الأشاعرة، حيث قال: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجبه قوم ومنعه آخرون، والحقّ: أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبًا، وبالمندوب مندوبًا، والنهي عن الحرام واجبًا، وعن المكروه مندوبًا.

---

(١) الإيجي، المواقف، ٣٨٠.

(٢) سنن ابن ماجه، ح ٤٢٥٢، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ٢/ ١٤٢٠. مسند الإمام أحمد، ح ٣٥٦٨، ٦/ ٣٧. وقال محقّقوه: "صحيح، وهذا إسناد حسن". وصحّحه الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ٣/ ٣٨٣.

(٣) الإيجي، المواقف، ٣٨٠-٣٨١.

(٤) سورة النور، من الآية: ٣١.

(٥) سورة الزمر، من الآية: ٥٣.

(٦) سورة يوسف، من الآية: ٨٧.

(٧) سورة الزمر، من الآية: ٥٣.

(٨) الإيجي، المواقف، ٣٨١-٣٨٢.

ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين؛ لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظنّ كلّ طائفةٍ أنه لم يقم به الآخر، أثم الكلّ بتركه، وهو عندنا من الفروع"[1].

كما بيّن أنّ لوجوبه شرطين فقال: "ولوجوبه شرطان:

أحدهما: أن يظنّ أنه لا يصير موجبًا لثوران فتنة؛ وإلّا لم يجب، وكذا إذا ظنّ أنه لا يُفضي إلى المقصود، بل يستحب حينئذٍ إظهارًا لشعار الإسلام.

وثانيهما: عدم التجسّس؛ للكتاب والسنة.

أمّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[2].

وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية[3].

وأمّا السنة: فقوله ﷺ: «مَنْ تَتَبّعَ عَورَةَ أَخِيهِ تَتَبّعَ اللهُ عَورَتَه، ومَنْ تَتَبّعَ اللهُ عَورَتَه فَضَحَهُ عَلى رُؤوسِ الأَشْهَاد الأولّين وَالآخرِين»[4].

وقوله ﷺ: «مَنْ اُبْتُلِي بِشيءٍ مِنْ هَذِهِ القَاذُورَاتِ فَليسْتُرْهَا»[5]"[6].

---

(١) الإيجي، المواقف، ٤١٤.

(٢) سورة الحجرات، من الآية: ١٢.

(٣) سورة النور، الآية: ١٩.

(٤) سنن الترمذي، ح ٢٠٣٢، من حديث عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ، كتاب البرّ والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن، ٤/ ٣٧٨. وقال: "هذا حديث حسن غريب". وحسّنه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٢/ ٣٩١.

(٥) المعجم الكبير للطبراني، ح ٩١، من حديث عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ، ٤/ ٣٦٠. المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٧٦١٥، ٤/ ٢٧٢. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه". السنن الكبرى للبيهقي، ح ١٧٣٧٩، ٨/ ٣٣٠. وقال الحوت: "رواه الحاكم والبيهقي بإسنادٍ جيد". الحوت، مرجع سابق، ٤/ ١٣١.

(٦) الإيجي، المواقف، ٤١٤.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

التوبة عند أهل السنة والجماعة لها شأن عظيم ومقام كريم؛ إذ إنها من مهمّات الإسلام وحقائق الإيمان وقواعده المتأكّدة، بل إن الدين كلّه داخل في مسمّى: التوبة، ولهذا كانت غاية كلّ مؤمن، وبداية الأمر وخاتمته(١).

وفيما يأتي توضيح معنى التوبة، والمقصود بها في اللغة والشرع.

التوبة في اللغة:

مأخوذة من التوب، وهو الرجوع.

وتاب إلى الله تعالى من كذا وعن كذا، يتوب توبًا وتوبةً ومتابًا: أناب ورجع عن المعصية إلى الطاعة، فهو تائب وتوّاب(٢).

التوبة في الشرع:

هي الرجوع إلى الله تعالى، بالتزام فعل ما يحب في الظاهر والباطن، وترك ما يكره في الظاهر والباطن(٣).

وقيل: هي الرجوع، وطلب وقاية شرّ ما يخافه المرء في المستقبل من سيئات أعماله(٤).

أمّا تعريف الإيجي للتوبة:

فهو في الحقيقة لا يُعدّ تعريفًا لها، بل هو من شروطها، من حيث الإقلاع عن الذنب، والندم على فعله، والعزم على عدم العودة إليه.

وهذه الشروط الثلاثة فيما إذا كانت التوبة متعلّقةً بحقّ الله تعالى، أمّا إذا كانت متعلّقةً بحقوق العباد، فيُزاد فيها شرط رابع، وهو ردّ المظالم والتحلّل من أهلها(٥).

والتوبة عند أهل السنة والجماعة واجبة على الفور مباشرةً عقيب ارتكاب الذنب، ويُحْظَر تأخيرها:

قال النووي: "التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور لا يجوز تأخيرها، سواء كانت

---

(١) انظر: النووي، المنهاج، ١٧/ ٥٩. ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) انظر: علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، [توب]، ٩/ ٥٤١. ابن منظور، مرجع سابق، [توب]، ١/ ٢٣٣.

(٣) انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٠٥.

(٤) انظر: المرجع السابق، ١/ ٣٠٨. ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٣٦٨.

(٥) انظر: حكمي، معارج القبول، ٣/ ١٠٤٤.

المعصية صغيرة أو كبيرة"[١].

ويقول ابن القيّم: "إن المبادرة إلى التوبة من الذنب فرض على الفور ولا يجوز تأخيرها، فمتى أخّرها عصى بالتأخير، فإذا تاب من الذنب بقي عليه توبة أخرى، وهي توبته من تأخير التوبة"[٢].

وقد استدلّ أهل السنة والجماعة على وجوب التوبة وعدم تأخيرها بعددٍ من النصوص الشرعية، منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٣].

يقول القرطبي: "﴿وَتُوبُوٓاْ﴾ أمر، ولا خلاف بين الأمّة في وجوب التوبة، وأنها فرض متعيّن"[٤].

ويقول محمد الأمين الشنقيطي في تفسيرها: "والأمر في قوله في هذه الآية: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾، الظاهر أنه للوجوب وهو كذلك، فالتوبة واجبة على كلّ مكلّفٍ من كلّ ذنبٍ اقترفه، وتأخيرها لا يجوز فتجب منه التوبة أيضًا"[٥].

ويظهر من ذلك:

أن دلالة الآية قطعية على وجوب التوبة، بخلاف ما ذكره الإيجي أثناء استدلاله بها على حكم التوبة[٦].

٢- قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾[٧].

وهنا أمر من الله تعالى لعباده جميعًا بالتوبة إليه، والأصل في الأمر أنه يقتضي الوجوب.

٣- قوله ﷻ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٨].

وما من شكّ أن المسارعة تقتضي الفورية في التوبة والإنابة إلى الله تعالى[٩].

والتوبة تكون من ترك الواجبات وفعل المحرمات كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليست التوبة من فعل السيئات فقط كما يظنّ كثير من الجهّال، لا يتصوّرون التوبة إلّا عمّا يفعله العبد من القبائح كالفواحش والمظالم، بل التوبة من ترك الحسنات المأمور بها أهمّ من التوبة من فعل السيئات المنهي عنها.

---

(١) النووي، المنهاج، ١٧/ ٥٩.

(٢) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٢٧٢.

(٣) سورة النور، من الآية: ٣١.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٢/ ٢٣٨.

(٥) الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٥١٩.

(٦) انظر: ٦٧٤.

(٧) سورة التحريم، من الآية: ٨.

(٨) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

(٩) انظر: البغوي، معالم التنزيل، ١/ ٣٥١.

فأكثر الخلق يتركون كثيرًا ممّا أمرهم الله به من أقوال القلوب وأعمالها، وأقوال البدن وأعماله، وقد لا يعلمون أن ذلك ممّا أُمروا به، أو يعلمون الحقّ ولا يتّبعونه، فيكونون إمّا ضالين بعدم العلم النافع، وإمّا مغضوبًا عليهم بمعاندة الحقّ بعد معرفته"(١).

والتوبة تكون مقبولةً وتصحّ من كلّ ذنبٍ حتى الكفر فما دونه إذا اُستكملت شروطها، ما لم يغرغر العبد، أو تطلع الشمس من مغربها، فإنه حينئذٍ يُقفل باب التوبة(٢).

يقول ابن عبد البرّ: "وإن تاب قبل الموت وقبل حضوره ومعاينته، وندم واعتقد أن لا يعود واستغفر ووجل، كان كمن لم يذنب"(٣).

وأمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو سياج الدين، وحارس الشريعة، ومرشد الأمّة. وقد تميّزت الأمّة المحمدية، ونالت درجة الخيرية بسبب قيامها بواجبه، كما قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾(٤).

وقد ذكر بعض أهل العلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية، وأنه يتعيّن في بعض الأحوال بحسب القدرة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كلّ أحدٍ بعينه، بل هو على الكفاية، كما دلّ عليه القرآن، ولمّا كان الجهاد من تمام ذلك، كان الجهاد أيضًا كذلك، فإذا لم يقم به من يقوم بواجبه أثم كلّ قادرٍ بحسب قدرته؛ اذ هو واجب على كلّ إنسانٍ بحسب قدرته"(٥).

والمنكر الذي يجب على المسلم إزالته، هو ما تحقّق فيه أربعة شروط:

الشرط الأول: أن يكون منكرًا.

الشرط الثاني: أن يكون موجودًا في الحال.

الشرط الثالث: أن يكون ظاهرًا بغير تجسّس.

الشرط الرابع: أن يكون معلومًا بغير اجتهاد(٦).

---

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، رسالة في التوبة، ط [بدون] (د ن [بدون]، ت [بدون])، ٢٢٨.

(٢) انظر: حكمي، معارج القبول، ٣/ ١٠٠٤، ١٠٤٦.

(٣) ابن عبد البرّ، التمهيد، ٤/ ٤٩.

(٤) سورة آل عمران، من الآية: ١١٠.

(٥) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط١ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ)، ٢/ ٢٠٨.

(٦) انظر: النووي، المنهاج، ٢/ ٢٣، ٢٦. عبد العزيز بن أحمد المسعود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمّة، ط٢ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٤هـ)، ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٧.

وإنكار المنكر على مراتب، فقد جاء في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»[1].

والحديث يدلّ على أن هذه المراتب ثلاث، وهي:

المرتبة الأولى: الإنكار باليد مع القدرة، وهذا يكون بيد من له ولاية من أمرٍ أو محتسب.

المرتبة الثانية: الإنكار باللسان، ويكون بأسلوبٍ حسن.

المرتبة الثالثة: الإنكار بالقلب، وهو أضعفها.

كما أن إنكار المنكر على أربع درجات:

الدرجة الأولى: أن يزول ويخلفه ضدّه.

الدرجة الثانية: أن يقلَّ وإن لم يزل بجملته.

الدرجة الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله.

الدرجة الرابعة: أن يخلفه ما هو شرّ منه.

والدرجتان الأوليان: مشروعتان، والثالثة: موضع اجتهاد، والرابعة: محرمة[2].

يقول ابن القيّم: "فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كلّ شرّ وفتنة إلى آخر الدهر"[3].

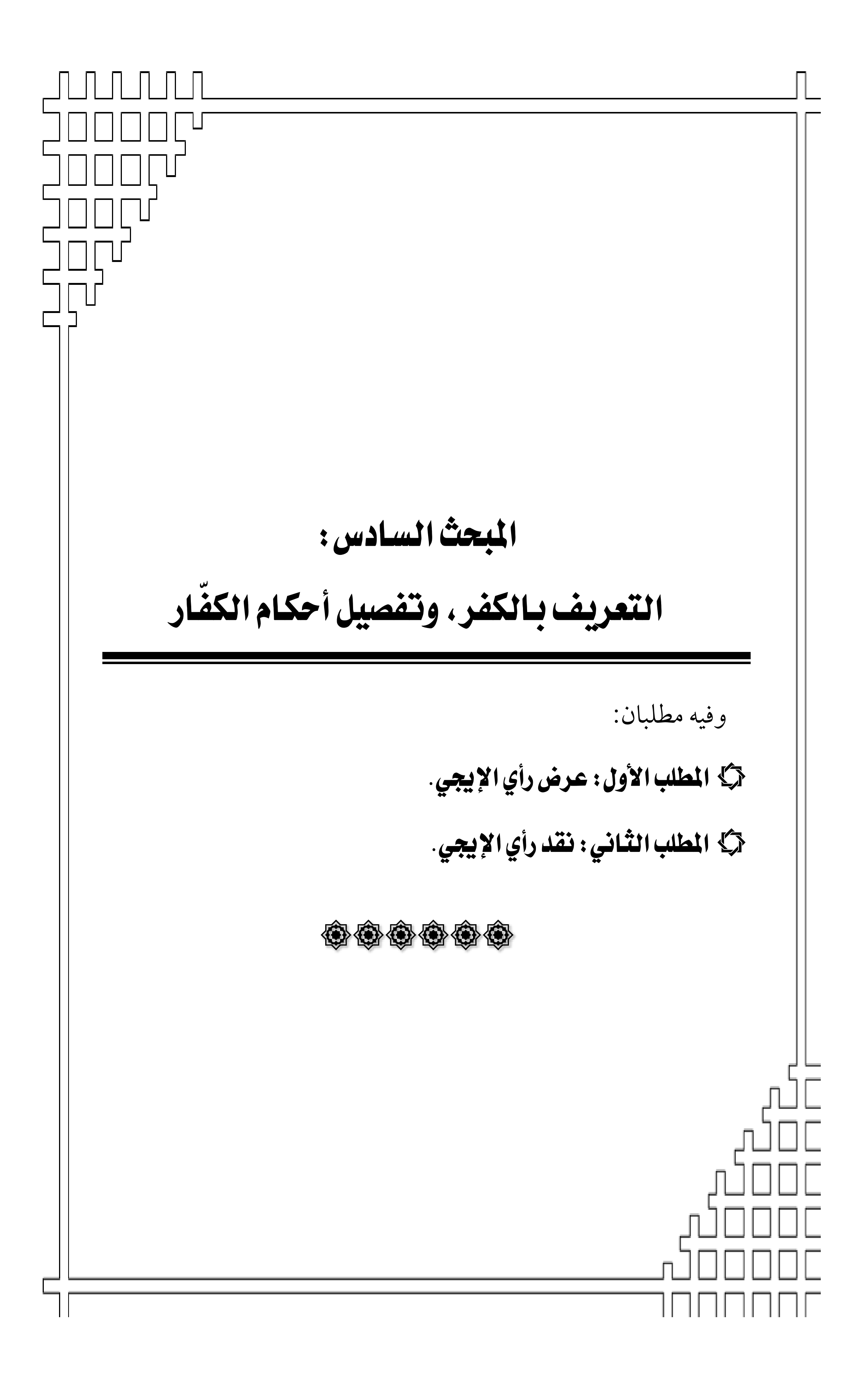
وقد وافق الإيجي مذهب أهل السنة والجماعة فيما ذكره من حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشرطيه وأدلّتهما من الكتاب العزيز والسنة النبوية.



(١) سبق تخريجه: ٦٥٢.

(٢) انظر: ابن القيّم، أعلام الموقّعين، ٣/ ٤.

(٣) المرجع السابق.



المبحث السادس:

التعريف بالكفر، وتفصيل أحكام الكفّار

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

الكفر عند الإيجي خلاف الإيمان، حيث عرّفه بقوله: "عدم تصديق الرسول في بعض ما عُلم مجيئه به بالضرورة"[1].

إلّا أن وقوع الكفر عنده بالقول والعمل لكونهما دليلًا على التكذيب أو عدم الانقياد وعلامةً عليهما، لا لأنهما كفر بمجرّدهما[2].

ثم قال الإيجي في تفصيل أحكام الكفّار: "الإنسان إمّا معترف بنبوّة محمدٍ ﷺ أو لا، والثاني: إمّا معترف بالنبوّة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم، وإمّا غير معترف بها، وهو إمّا معترف بالقادر المختار؛ وهم البراهمة، أو لا؛ وهم الدهرية[3].

ثم إنكارهم لنبوّته ﷺ إمّا عن عنادٍ وإمّا عن اجتهاد، والمعترف بنبوّته ﷺ إمّا مخطئ في أصلٍ وسنبيّن أنه ليس بكافر، أو لا، وهو إمّا عن برهان وهو ناجٍ باتّفاق، أو عن تقليدٍ وقدِ اخْتُلِف فيه:

فمن قال: إنه ناجٍ؛ فلأن النبي ﷺ حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون، ومن قال: إنه غير ناجٍ؛ فلأن التصديق بالنبوّة يتضمّن العلم بدلالة المعجزة، وأنه يتضمّن العلم بما يجب اعتقاده، وإن لم يمكن له تنقيح الأدلّة وتحريرها"[4].



(١) الإيجي، المواقف، ٣٨٨.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) الدهرية: هم الذين يقولون: بقِدم العالم وإنكار الصانع، وقد انقسموا إلى فرقتين:

فرقة تقول: إن الخالق سبحانه لمّا خلق الأفلاك متحركةً أعظم حركة، دارت عليه فأحرقته، ولم يقدر على ضبطها وإمساك حركاتها.

وفرقة تقول: إن الأشياء ليس لها أول البتّة، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل، فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل، تكوّنت مركّبات الأشياء وبسائطها من ذاتها لا من شيء آخر.

كما قالوا: إن العالم دائم، لم يزل ولا يزال لا يتغيّر ولا يضمحل، ولا يجوز أن يكون المبدع يفعل فعلًا يبطُل إلّا مع فعله، وهذا العالم هو الممسك لهذه الأجزاء التي هي فيه.

انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجَهمية، ١/ ١٣٩. ابن القيّم، إغاثة اللهفان، ٢/ ٢٥٥-٢٥٦.

(٤) الإيجي، المواقف، ٣٨٩.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

الكفر في اللغة:

هو الستر والتغطية.

قال ابن فارس: "الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدلّ على معنى واحد، وهو الستر والتغطية، يقال لمن غطّى درعه بثوب: قد كفر درعه"(١).

وسُمّي المزارع كافرًا؛ لأنه يغطي البذر بالتراب، ومنه: سُمّي الكفر الذي هو ضدّ الإيمان: كفرًا؛ لأن فيه تغطية الحقّ بجحدٍ أو غيره، وقيل: سُمّي الكافر كافرًا؛ لأنه قد غطّى قلبه بالكفر(٢).

الكفر في الشرع:

عرّف أهل العلم الكفر في الشرع بمعانٍ تدور حول جحود العبد، أو تكذيبه لأصول الإسلام وما عُلم بالضرورة مجيء النبي ﷺ به، أو ارتكابه لما هو ناقض من نواقض الإيمان.

قال ابن حزم: "وهو في الدين: صفة من جحد شيئًا ممّا افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجّة عليه ببلوغ الحقّ إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معًا، أو عملٌ جاء النصّ بأنه مُخرج له بذلك عن اسم: الإيمان"(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الكفر: يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه"(٤).

وقال أيضًا: "والكفر: إنما يكون بإنكار ما عُلم من الدين ضرورة، أو بإنكار الأحكام المتواترة والمجمع عليها، ونحو ذلك"(٥).

وقال تقي الدين السبكي(٦) في تعريف الكفر: "حكم شرعي سببه جحد الربوبية، أو الوحدانية، أو

---

(١) ابن فارس، مرجع سابق، [كفر]، ٥/ ١٩١.

(٢) انظر هذه المعاني وغيرها: الجوهري، مرجع سابق، [كفر]، ٢/ ٨٠٧-٨٠٨. الرّاغب الأصفهاني، مرجع سابق، [كفر]، ٤٣٣-٤٣٦. ابن منظور، مرجع سابق، [كفر]، ٥/ ١٤٤-١٤٧.

(٣) علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط١ (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ)، ١/ ٤٩.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٤٢.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ١٠٦.

(٦) هو: علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، أبو الحسن، تقي الدين، مشارك في بعض العلوم: كالحديث والفقه وأصوله والعربية، وُلِّي قضاء دمشق وخطب بجامعها، واشتهر بعدائه الشديد لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، من مؤلّفاته: (الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم)، و(السيف المسلول على من سبّ الرسول)، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الذهبي، معجم محدّثي الذهبي، ١١٦-١١٧. ابن قاضي شهبة، مرجع سابق، ٣/ ٣٧-٤٢.

الرسالة، أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر، وإن لم يكن جحدًا"(١).

وما ذهب إليه الإيجي من حصر الكفر في التكذيب بمعنى: عدم تصديق الرسول ﷺ في بعض ما عُلم مجيئه ضرورة، وأن وقوع الكفر بالقول والعمل؛ لكونهما دليلًا على التكذيب أو عدم الانقياد وعلامةً عليهما، لا أنهما كفر بمجرّدهما قول باطل، وهو مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يقرّرون أن الكفر يكون بالاعتقاد أو القول أو العمل، أو بها جميعًا، بناءً على مذهبهم في الإيمان، فكما أن الإيمان عندهم: اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح، فكذلك الكفر.

وأن كفر التكذيب هو أحد أنواع الكفر:

يقول ابن القيّم: "وأمّا الكفر الأكبر فخمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استكبار وإباء مع التصديق، وكفر إعراض، وكفر شكّ، وكفر نفاق"(٢).

ويقول حافظ حكمي: "أنواع الكفر لا تخرج عن أربعة: كفر جهل وتكذيب، وكفر جحود، وكفر عناد واستكبار، وكفر نفاق"(٣).

كما يقرّر أهل السنة والجماعة أن الكفر بالقول والعمل يقع بمجرّده، دون اشتراط اقترانه بالتكذيب أو عدم الانقياد، أو كونهما علامةً أو دليلًا عليهما(٤).

وفيما يأتي بيان بطلان ما ذهب إليه الإيجي من حصر الكفر في التكذيب؛ وذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول: أن القول بذلك فرع عن القول: بأن الإيمان هو مجرّد التصديق، وهو باطل -كما سبق- وما كان فرعًا له فهو باطل كذلك.

الوجه الثاني: أن القول بذلك يستلزم لوازم باطلة، وبطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم.

ومنها:

أ) أن لا يكون للقول والعمل المكفّر أثر في التكفير وجودًا وعدمًا، وإنما المؤثّر في التكفير على الحقيقة هو التكذيب، والتكذيب بنفسه مكفّر سواء صاحبه القول والعمل أو لم يصاحباه، وعليه فلا معنى لوقوع الكفر بهما.

ب) أن لا يكفر من قال قولًا كفريًا أو عمل عملًا كفريًا، وزعم أن قوله لذلك أو فعله له ليس اعتقادًا وتكذيبًا، وإنما غيظًا أو سفهًا أو عبثًا أو لعبًا، وهذا خلاف ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة(٥).

---

(١) تقي الدين بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٢/ ٥٨٦.

(٢) ابن القيّم، مدارج السالكين، ١/ ٣٣٧.

(٣) حكمي، معارج القبول، ٢/ ٥٩٣.

(٤) انظر: ابن تيمية، الصارم المسلول، ٣/ ٩٥٥. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٥٧-٥٥٨.

(٥) انظر: ابن تيمية، الصارم المسلول، ٣/ ٩٦٣.

ج) أن لا يكون شيء من الأقوال والأعمال كفرًا إلّا مع الاعتقاد، والاعتقاد من السرائر المحجوبة، وعليه فلا يتحقّق كفر كافر قطّ إلّا بالنصّ الخاصّ في شخصٍ خاصّ[١].

الوجه الثالث: أن القول بذلك يؤدّي إلى التساهل في الأقوال والأعمال الكفرية بدعوى عدم اعتقاد ما دلّت عليه، وتعطيل الحكم بالكفر على من يستحقّه بزعم عدم اعتقاده[٢].

الوجه الرابع: أن كثيرًا من الكفّار كانوا على علم بصدق ما جاءت به الرسل عليهم السلام، ولم يكن موجب كفرهم التكذيب، وإنما كان موجب ذلك عدم الإذعان لما عرفوا من الحقّ؛ لأنه يخالف إرادتهم أو أهواءهم أو عاداتهم أو غير ذلك.

فإبليس كافر بنصّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٣]، وموجب كفره كما هو ظاهرٌ الإباءُ والاستكبار لا التكذيب؛ لأنه كان عارفًا ومقرًّا بالربوبية، كما أخبر الله سبحانه عنه بقوله: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[٤]، وقوله ﷻ: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾[٥].

وفرعون كان على يقين من صدق موسى عليه السلام، كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٦]، وإنما كان كفره هو وقومه؛ لاستكبارهم عن اتّباع موسى عليه السلام والانقياد لأمره.

واليهود كانوا على علم بصدق الرسول ﷺ، كما أخبر الله سبحانه عنهم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[٧]، وكان كفرهم لعدم الإذعان لموجب ما علموه؛ إمّا حسدًا أو خوفًا أو غير ذلك.

وأيضًا:

فإن كثيرًا من المشركين كانوا على علم بصدق الرسول ﷺ، كما أخبر الله ﷻ عنهم بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[٨]، فنفى أن يكون التكذيب موجب كفرهم؛ لأنهم على يقين من صدقه عليه الصلاة والسلام، وإنما أظهروا الجحود حسدًا وكبرًا، فكان كفرهم لحسدهم

---

(١) انظر: ابن الوزير، إيثار الحقّ على الخلق، ٣٨٠.
(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٤٠١، ٤٠٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٤.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٢.
(٥) سورة الحجر، من الآية: ٣٩.
(٦) سورة النمل، من الآية: ١٤.
(٧) سورة البقرة، من الآية: ١٤٦.
(٨) سورة الأنعام، من الآية: ٣٣.

وكبرهم، ولغير ذلك ممّا ذكره الله تعالى في كتابه، كمحبة دين الآباء والخوف من أذيّة المشركين(١).

الوجه الخامس: أن الله تبارك وتعالى قال: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾(٢)، "فإنه سبحانه استثنى المُكْرَه من الكفّار، ولو كان الكفر لا يكون إلّا بتكذيب القلب وجهله لم يستثنِ منه المُكره؛ لأن الإكراه على ذلك ممتنع، فعُلم أن التكلّم بالكفر كفر لا في حال الإكراه"(٣).

أمّا كلام الإيجي في تفصيل أحكام الكفّار:

فكلّ من كان على غير ملّة الإسلام بعد مبعث النبي ﷺ تجري عليه أحكام الكفرة، فإن بلغته الرسالة ومات على كفره فهو من أهل النار، وإن لم تبلغه الرسالة ومات على ذلك، فالصحيح أنه يُمتحن في الآخرة؛ لأن لحوق العذاب مشروط ببلوغ الحجّة الرسالية، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾(٤).

وقول النبي ﷺ من حديث أبي هريرة ﵁: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيدِه، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِن هَذه الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ ولا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلم يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إلّا كَانَ مِن أَصْحَابِ النَّارِ»(٥).

قال ابن القيّم: "الواجب على العبد أن يعتقد أن كلّ من دان بدينٍ غير دين الإسلام فهو كافر، وأن الله سبحانه وتعالى لا يعذّب أحدًا إلّا بعد قيام الحجّة عليه بالرسول"(٦).

ويقول العثيمين: "الجهل بالمكفِّر على نوعين:

الأول: أن يكون من شخصٍ يدين بغير الإسلام، أو لا يدين بشيء، ولم يكن يخطر بباله أن دينًا يخالف ما هو عليه، فهذا تجري عليه أحكام الظاهر في الدنيا، وأمّا في الآخرة، فأمره إلى الله تعالى.

والقول الراجح: أنه يُمتحن في الآخرة بما يشاء الله ﷻ ...

النوع الثاني: أن يكون من شخصٍ يدين بالإسلام، ولكنه عاش على هذا المكفِّر، ولم يكن يخطر بباله أنه مخالف للإسلام، ولا نبّهه أحد على ذلك، فهذا تُجْرى عليه أحكام الإسلام ظاهرًا، أمّا في الآخرة، فأمره إلى الله ﷻ"(٧).

---

(١) انظر: عيسى بن عبد الله السعدي، الوعد الأخروي شروطه وموانعه، ط١ (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ)، ٢/ ٦٣٦-٦٣٧.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٦٠.

(٤) سورة الإسراء، من الآية: ١٥.

(٥) صحيح مسلم، ح ١٥٣، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، ١/ ١٣٤.

(٦) ابن القيّم، طريق الهجرتين، ٦١٠.

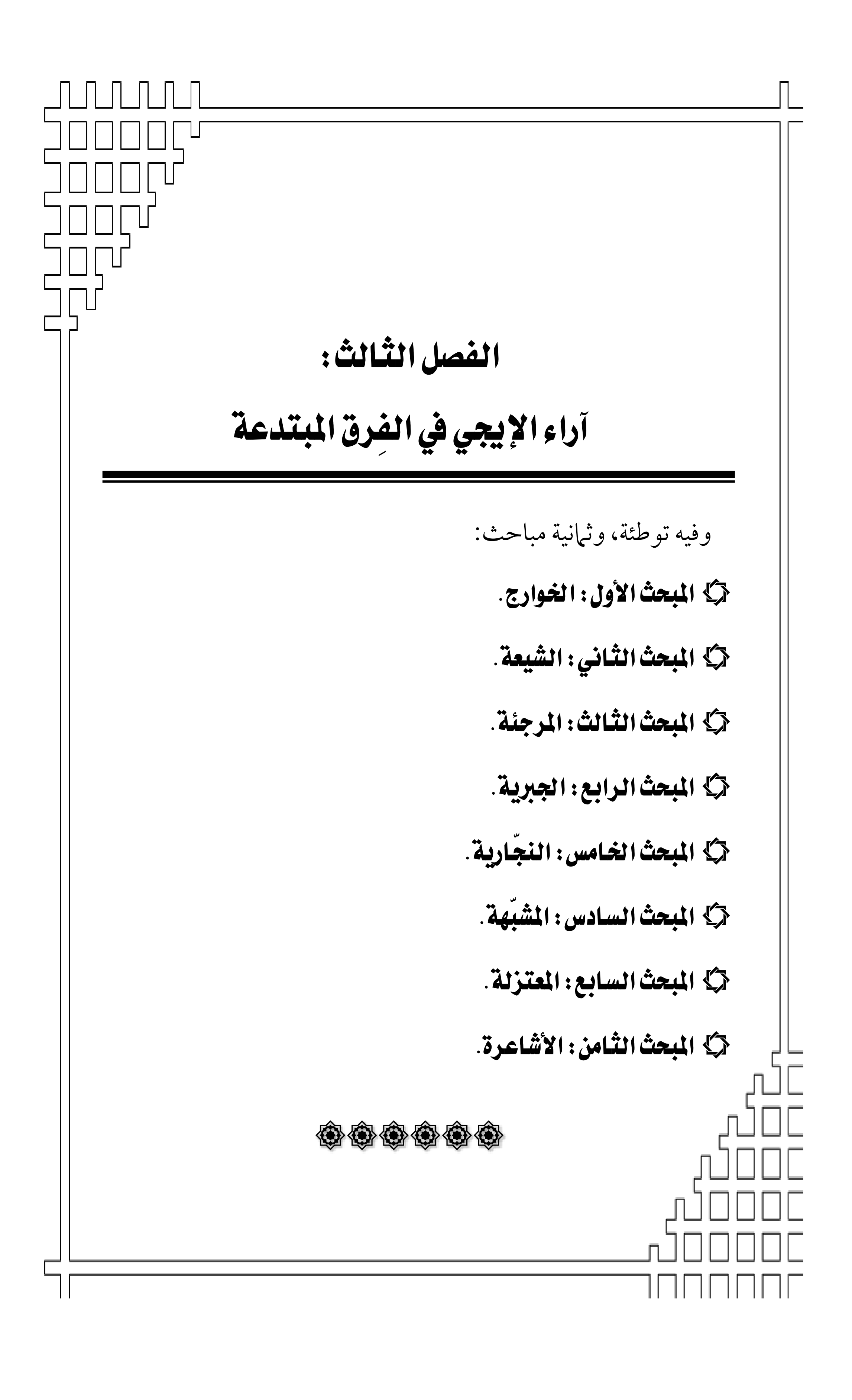
(٧) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ٢/ ١٣٠-١٣١.

والدليل على أن من لم تبلغه الرسالة يُمتحن يوم القيامة ما رواه الأسود بن سريع ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «أَربَعَةٌ يَومَ الْقيَامَةِ: رَجلٌ أَصَمٌّ لا يَسمَعُ شَيئًا، وَرَجلٌ أَحمَقُ، وَرَجلٌ هَرِمٌ، وَرَجلٌ ماتَ فِي فَترَةٍ، فأَمَّا الأَصَمُّ فَيَقُول: ربِّ لَقَد جَاء الإِسْلامُ وما أَسمَعُ شَيئًا، وأَمَّا الأَحمَقُ فَيَقُول: ربِّ لَقَد جَاء الإِسْلامُ وَالصّبْيَانُ يَحذِفونّي بالْبَعْرِ، وأَمَّا الهَرِمُ فَيَقُول: رَبِّ لَقَد جَاء الإِسْلامُ وَمَا أَعْقلُ شَيئًا، وَأَمَّا الّذِي مَاتَ فِي الفَتْرَةِ فيَقُول: ربِّ مَا أَتَانِي لكَ رَسولٌ، فَيَأْخذُ مَوَاثِيقَهمْ لَيطِيعُنَّهُ، فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ: أَنِ ادْخُلوا النّارَ، قال: فَوَالّذِي نَفسُ محَمَّدٍ بِيدِه لَو دَخلوهَا لكَانَتْ عَلَيهِم بَرْدًا وَسَلامًا»[1].

وأمّا كلام الإيجي في تكفير أهل القبلة:

فقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث حكم المخالف للحقّ من أهل القبلة.

(١) مسند الإمام أحمد، ح ١٦٣٠١، ٢٦/ ٢٢٨. واللفظ له. وقال محقّقوه: "حديث حسن". صحيح ابن حبّان، ح ٧٣٥٧، ١٦/ ٣٥٦. المعجم الكبير للطبراني، ح ٨٤١، ١/ ٢٨٧. أخرجه البيهقي، الاعتقاد، ١٦٩. وقال: "هذا إسناد صحيح". وقال الهيثمي: "هذا لفظ أحمد، ورجاله في طريق الأسود بن سريع... رجال الصحيح". الهيثمي، مرجع سابق، ٧/ ٢١٦. وصحّحه الألباني، التعليقات الحسان، ١٠/ ٣٦٥.



الفصل الثالث:

آراء الإيجي في الفِرق المبتدعة

وفيه توطئة، وثمانية مباحث:

- المبحث الأول: الخوارج.
- المبحث الثاني: الشيعة.
- المبحث الثالث: المرجئة.
- المبحث الرابع: الجبرية.
- المبحث الخامس: النجّارية.
- المبحث السادس: المشبّهة.
- المبحث السابع: المعتزلة.
- المبحث الثامن: الأشاعرة.

توطئة

وتتضمّن الإخبار بوقوع الافتراق في الأمّة، وبيان المقصود به، مع النهي عنه.

أولًا: وقوع الافتراق في الأمّة:

إن الافتراق والاختلاف من سنن الله تعالى الكونية، وقد أخبر الرسول ﷺ عن وقوع الافتراق والأهواء والبدع في أمّته، وحذّر منه في أكثر من حديث.

منها:

١- ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»(١).

٢- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللهِّ ﷺ خطًّا، ثمَّ قَال: هَذَا سَبِيلُ اللهِّ، ثمَّ خَطَّ خُطُوطًا عَن يَمِينِهِ وَعَنْ شِمالِهِ، ثمَّ قَال: هَذِهِ سُبُلٌ ... مُتفَرِّقَةٌ عَلَى كُلِ سَبِيلٍ مِنها شَيطَانٌ يَدعُو إِليهِ، ثُمَّ قرَأَ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾(٢)»(٣).

إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة في التحذير من الافتراق والأهواء والبدع.

ثانيًا: المقصود بالافتراق:

المراد بالافتراق: "الخروج عن السنة والجماعة في أصلٍ أو أكثر من أصول الدين الاعتقادية منها أو العملية، أو المتعلّق بالمصالح العظمى للأمّة.

ومنه: الخروج على أئمّة المسلمين وجماعتهم بالسيف"(٤).

وأهل الافتراق والأهواء كلّهم أصحاب بدع؛ لأن البدعة مقرونة بالفرقة.

---

(١) سنن أبي داود، ح ٤٥٩٦، كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤/ ١٩٧. سنن الترمذي، ح ٢٦٤٠، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمّة، ٥/ ٢٥. وقال: "حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح". سنن ابن ماجه، ح ٣٩٩١، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٢/ ١٣٢١. مسند الإمام أحمد، ح ٨٣٩٦، ١٤/ ١٢٤. وقال محقّقوه: "إسناده حسن". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٤٤١، ١/ ٢١٧. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه". وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الحديث صحيح مشهور في السنن والمساند". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٤٥. وقال الألباني: "حسن صحيح". الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/ ١١٥. الألباني، صحيح سنن الترمذي، ٣/ ٥٣. الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ٣/ ٣٠٧.

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٥٣.

(٣) السنن الكبرى للنسائي، ح ١١١٧٤، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا﴾، ٦/ ٣٤٣. مسند الإمام أحمد، ح ٤١٤١، ٧/ ٢٠٧-٢٠٨. واللفظ له. وقال محقّقوه: "إسناده حسن". المستدرك على الصحيحين للحاكم، ح ٣٢٤١، ٢/ ٣٤٨. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه".

(٤) العقل، دراسات في الأهواء والفرق والبدع، ٢٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والبدعة مقرونة بالفرقة، كما أن السنة مقرونة بالجماعة، فيقال: أهل السنّة والجماعة، كما يقال: أهل البدع والفرقة"(1).

وبهذا يتّضح:

أن كلّ من خرج عن منهج أهل السنة والجماعة يُعدّ من أهل الافتراق والأهواء والبدع.

ثالثًا: النهي عن الافتراق:

لقد أرسل الله تعالى رسله عليهم السلام وأنزل كتبه بالآيات والبراهين الواضحة التي تدلّ على المنهج والصراط السويّ، وأن من أخذ به نجا، ومن تركه ضلّ، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(2).

فأمر الله تعالى بسلوك الصراط المستقيم، واتّباع الكتاب العزيز والسنة النبوية، ونهى عن طرق أهل الأهواء والفِرق والبدع.

وقد بيّن الله تعالى براءة الرسول ﷺ ممّن خالف طريقته، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾(3).

كما ذكر أن الافتراق هو منهج المشركين الضالين، إذ يقول سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(4).



(1) ابن تيمية، الاستقامة، 1/ 42.

(2) سورة الأنعام، الآية: 153.

(3) سورة الأنعام، من الآية: 159.

(4) سورة الروم، الآيات: 30-32.

المبحث الأول:

الخوارج

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بدأ الإيجي حديثه عن فرقة الخوارج بتقسيمها إلى سبع فِرق:

الفرقة الأولى: المُحكّمة، وهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ عند التحكيم وكفّروه، وعددهم اثنا عشر ألف رجل، ومن عقائدهم: أن من نُصّب من قريشٍ وغيرهم وعدل فهو إمام، ولم يوجبوا نصب الإمام، وكفّروا عثمان بن عفّان وأكثر الصحابة ﷺ، بالإضافة إلى تكفيرهم لمرتكب الكبيرة.

الفرقة الثانية: البيهسية، نسبة إلى بيهس بن الهيصم بن جابر(١)، ومن عقائدهم: أن الإيمان هو الإقرار والعلم بالله تعالى وبما جاء به الرسول ﷺ، وأن من وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام؟ فهو كافر؛ لوجوب الفحص عليه، وقيل: لا حتى يُرفع إلى الإمام فيحدّه، وأنه لا حرام إلّا ما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ...﴾ الآية(٢)، وأنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرًا أو غائبًا، وأن الأطفال كآبائهم إيمانًا وكفرًا، وأن السكر من شرابٍ حلالٍ لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل، وقيل: هو مع الكبيرة كفر، ووافقوا القدَرية.

الفرقة الثالثة: الأزارقة، نسبة إلى نافع بن الأزرق(٣)، ومن عقائدهم: كفر علي بن أبي طالب ﷺ بالتحكيم، وأن عبد الرحمن بن ملجم(٤) محقّ، وتكفير الصحابة ﷺ والقعدة عن القتال، وتحريم التقية(٥)، وجواز قتل أولاد المخالفين ونسائهم، وأنه لا رجم على الزاني ولا حدّ للقذف على النساء، وأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم، وجواز كون النبي كافرًا قبل بعثته، وأن مرتكب الكبيرة كافر.

---

(١) هو: بيهس بن الهيصم بن جابر الضبعي، من بني سعد بن ضبيعة، رأس الفرقة البيهسية من الخوارج، كان فقيهًا متكلّمًا، كفّر نافع بن الأزرق وعبد الله بن إباض في ما ذهبا إليه، وتبعته جماعة، وكان ذلك في أيام الوليد بن عبد الملِك، طلبه الحجّاج بن يوسف الثقفي فهرب إلى المدينة النبوية، ثم ظفر به واليها عثمان بن حيّان المرّي، فاعتقله وقطع يديه ورجليه ثم صلبه. انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١٢٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٣) هو: نافع بن الأزرق الحروري، من رؤوس الخوارج، وإليه تُنسب طائفة الأزارقة، خرج في أواخر دولة يزيد بن معاوية، فاشتهرت شوكته، وكان يطلب العلم، وله مجموعة أسئلة عن عبد الله بن عبّاس ﷺ، قُتل سنة ٦٥هـ. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ٧/ ٦. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٦/ ١٤٤.

(٤) هو: عبد الرحمن بن ملجم المرادي، قاتل علي بن أبي طالب ﷺ، شهد فتح مصر، وكان ممّن قرأ القرآن الكريم والفقه، وهو عند الخوارج من أفضل الأمّة، وعند الروافض أشقى الخلق في الآخرة، قُتل ثم أُحرق. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣/ ٦٥٣- ٦٥٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٤٣٩.

(٥) التقية: مصطلح له دلالة خاصّة عند الشيعة، وهي من عقائدهم التي يدينون بها، والمقصود بها عندهم: كتمان الحقّ وستر الاعتقاد فيه، مع ترك مظاهرة المخالفين بما يعقب ضررًا في الدين أو الدنيا.

=

الفرقة الرابعة: النجدات، نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي[1]، ومنهم: العاذرية الذين يعتقدون العذر بالجهالات في الفروع، وأنه لا حاجة إلى الإمام ويجوز لهم نصبه، وقد خالفوا الأزارقة في غير التكفير.

الفرقة الخامسة: الصفرية، أصحاب زياد بن الأصفر، وهم يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة، وفي إسقاط الرجم، وفي أطفال الكفّار، ومنع التقية في القول، ومن معتقداتهم: أن المعصية الموجبة للحدّ لا يُسمّى صاحبها إلّا بها، وما لا حدّ فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر، وأن المؤمنة تُزوّج من الكافر في دار التقية دون العلانية.

الفرقة السادسة: الإباضية، نسبة إلى عبد الله بن إباض[2]، ومن عقائدهم: أن مخالفيهم كفّار غير مشركين، ويجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم عند الحرب دون غيره، وأن دارهم دار الإسلام إلّا معسكر سلطانهم، وأنه تُقبل شهادة مخالفيهم عليهم، وأن مرتكب الكبيرة موحّد غير مؤمن، وأن الاستطاعة قبل الفعل، وأن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وأنه يفنى العالم كلّه بفناء أصل التكليف، وأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملّة، وتوقّفوا في أولاد الكفّار، وفي النفاق أهو شرك؟ وأنه يجوز بعثة رسولٍ بلا دليل وتكليف أتباعه، وتكفير علي بن أبي طالب وأكثر الصحابة ﷺ.

وهم على أربع فِرق:

أ) **الحفصية**: نسبة إلى حفص بن أبي المقدام، ومن معتقداتهم: أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى، فمن عرف الله تعالى وكفر بما سواه، أو بارتكاب كبيرة، فكافر لا مشرك.

ب) **اليزيدية**: أصحاب يزيد بن أُنيسة، ومن عقائدهم: القول: ببعثة نبي من العجم بكتابٍ يُكتب في السماء، وبترك شريعة محمدٍ ﷺ إلى ملّة الصابئة، وأن أصحاب الحدود مشركون، وأن كلّ ذنبٍ شرك.

ج) **الحارثية**: أصحاب الحارث بن مزيد الإباضي، الذين خالفوا الإباضية في القدَر، وفي الاستطاعة قبل الفعل.

د) **القائلون**: بطاعة لا يراد بها الله تعالى.

والتقية عند الشيعة ركن من أركان الدين، بل هي تسعة أعشار الدين، وتركها ذنب لا يغفره الله تعالى على حدّ الشرك به. انظر: محمد بن محمد المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، ط١ (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ)، ١٣٧. المجلسي، مرجع سابق، ٧٥/ ٤١٢، ٤١٥، ٤٢٣.

(١) هو: نجدة بن عامر الحنفي الحروري، من رؤوس الخوارج، زائغ عن الحقّ، مال عليه أصحاب عبد الله بن الزبير ﷺ، فقتلوه بالجمار، وقيل: اختلف عليه أصحابه فقتلوه سنة ٦٩هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٥/ ٢٦٠. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٧/ ١١.

(٢) هو: عبد الله بن إباض التميمي، رأس الإباضية من الخوارج، وهم فرقة كبيرة، قيل: إنه رجع عن بدعته فتبرّأ أصحابه منه، واستمرت نسبتهم إليه. انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٢٤٨. ابن العماد، مرجع سابق، ١/ ٢٣١.

الفرقة السابعة: العجاردة، نسبة إلى عبد الكريم بن عجرد، وزادوا في معتقدهم على النجدات: وجوب البراءة عن الطفل حتى يدّعي الإسلام، ووجوب دعائه إليه إذا بلغ، وأن أطفال المشركين في النار.

وانقسموا إلى عشر فِرق:

أ) **الميمونية**: نسبة إلى ميمون بن عمران، ومن معتقداتهم: أنهم قالوا: إن القدَر والاستطاعة قبل الفعل، وأن الله تعالى يريد الخير دون الشرّ، ولا يريد المعاصي، وأن أطفال الكفّار في الجنة، وتجويز نكاح بنات البنات وبنات البنين وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وإنكار سورة يوسف.

ب) **الحمزية**: نسبة إلى حمزة بن أدرك[1]، ووافقوا الميمونية في معتقداتهم إلّا أنهم قالوا: إن أطفال الكفّار في النار.

ج) **الشعيبية**: نسبة إلى شعيب بن محمد، وهي كالميمونية إلّا في القدَر.

د) **الحازمية**: نسبة إلى حازم بن علي، ووافقوا الشعيبية في عقيدتهم.

هـ) **الخلفية**: أصحاب خلف، ومن عقائدهم: القول: بأن القدَر خيره وشرّه من الله تعالى، وأن أطفال المشركين في النار بلا عملٍ وشرك.

و) **الأطرافية**: وتتمثّل عقيدتهم في عذر أهل الأطراف فيما لم يعرفوه.

ز) **المعلومية**: وهم كالحازمية إلّا أن المؤمن عندهم من عرف الله تعالى بجميع أسمائه، وأن فعل العبد مخلوق لله سبحانه.

ح) **المجهولية**: الذين قالوا: يكفي معرفة الله تعالى ببعض أسمائه، وأن فعل العبد مخلوق له.

ط) **الصلتية**: نسبة إلى عثمان بن أبي الصلت، وقيل: الصلت بن أبي الصلت، وهم كالعجاردة، لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا تولّيناه وبرئنا من أطفاله، وروي عن بعضهم: أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة.

ي) **الثعالبة**: نسبة إلى ثعلبة بن عامر، وهم الذين قالوا: بولاية الأطفال، وقد نُقل عنهم: أن الأطفال لا حكم لهم، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا.

وقد تفرّقوا إلى أربع فِرق:

١ - **الأخنسية**: أصحاب أخنس بن قيس، وهم كالثعالبة إلّا أنهم توقّفوا فيمن هو في دار التقية إلّا من عُلم حاله، وحرّموا الاغتيال بالقتل والسرقة، ونُقل عنهم: تزويج المسلمات من مشركي قومهم.

(١) هو: حمزة بن أدرك، عاش في سجستان وخراسان وكرمان وهزم الجيوش الكثيرة، وكان إذا قاتل قومًا وهزمهم أمر بإحراق أموالهم وعقد دوابهم، ولمّا تمكّن المأمون من الخلافة كتب إلى حمزة كتابًا استدعاه فيه إلى طاعته، فرفض ذلك، فخرج إليه عبد الرحمن النيسابوري في عشرين ألف رجلٍ من غزاة نيسابور ونواحيها، فهزموه وقتلوا أصحابه. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٧٦-٧٩.

٢- **المعبدية**: نسبة إلى معبد بن عبد الرحمن، وقد خالفوا الأخنسية في التزويج من المشركين، وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد.

٣- **الشيبانية**: نسبة إلى شيبان بن سلمة(١)، ويقولون: بالجبر ونفي القدرة الحادثة.

٤- **المكرمية**: نسبة إلى مكرم العجلي، ويعتقدون: أن تارك الصلاة كافر لجهله بالله تعالى، وكذا كلّ كبيرة، وأن موالاة الله ﷻ ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة(٢).

(١) هو: شيبان بن سلمة، خرج في أيام أبي مسلم الخراساني، وأعانه على أعدائه فى حروبه، وكان مع ذلك يقول: بتشبيه الله سبحانه لخلقه، فأكفره سائر الثعالبة في قوله بذلك، كما أكفرته الخوارج كلّها في معاونته لأبي مسلم. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٨١. طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ٥٧-٥٨.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٢٤-٤٢٧.

المطلب الثاني:
دراسة رأي الإيجي

الخوارج أول فرقة أظهرت الخلاف وفارقت جماعة المسلمين.

وسُمّوا بذلك؛ لخروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، ولقولهم: بالخروج على الأئمّة[1].

وبرزت هذه الفرقة أثناء خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، حين جرى التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان ﷺ، وبالتحديد في سنة ٣٧هـ، بعد معركة صفين، وقبول علي بن أبي طالب ﷺ تحكيم الحكمين، وهما: أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص ﷺ، حيث كره الخوارج ذلك منه ونقموا عليه بسببه، وقالوا: لا حكم إلّا لله، وأصبح هذا هو شعارهم، مع أنهم هم الذين أكرهوه على قبول التحكيم في أول الأمر.

فانحازوا إلى بلدة حروراء[2]، وأعلنوا البراءة من علي بن أبي طالب ﷺ والحكمين ومن رضي بالتحكيم، بل وكفّروهم بسبب ذلك[3].

وينقسم الخوارج إلى فِرق عديدة، تفرّعت من أصل سبع فِرق، وهي:

الفرقة الأولى: المُحكّمة.

الفرقة الثانية: البيهسية.

الفرقة الثالثة: الأزارقة.

الفرقة الرابعة: النجدات.

الفرقة الخامسة: الصفرية.

الفرقة السادسة: الإباضية.

الفرقة السابعة: العجاردة.

والباقون فروعهم[4].

---

(١) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١١٤.

(٢) حروراء: هي قرية بظاهر الكوفة، نزل بها الخوارج الذين خالفوا علي بن أبي طالب ﷺ، فنُسبوا إليها، وبها كان أول تحكيمهم واجتماعهم. انظر: محمد الهمداني، مرجع سابق، ٣٣٢-٣٣٣. الحموي، معجم البلدان، ٢/ ٢٤٥.

(٣) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١١٥.

(٤) انظر: محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط [بدون] (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م)، ٤٥-٤٧. طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ٤٥-٦٢.

وهذه الفرق تختلف فيما بينها في بعض العقائد، وتتّفق في بعضها الآخر.

ويمكن إجمال ما يجمعهم من معتقدات في ثلاثة أمور:

١- تكفير عثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وأصحاب الجمل، والحكمين، وكلّ من رضي بالتحكيم.

٢- القول: بالخروج على الإمام الجائر.

٣- قولهم: بتكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار.

وهذه المبادئ الثلاثة هي الجوهر الذي يرتكز عليه معتقد الخوارج، وليس بينهم في ذلك خلاف، إلّا خلافًا لبعضهم في تطبيقها، وبذلك حادوا عن سواء الصراط، فضلّوا وأضلّوا.

يقول أبو الحسن الأشعري في حكاية ما أجمع عليه الخوارج من الآراء: "أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب رضوان الله عليه أن حَكَّمَ، وهم مختلفون هل كفره شرك أم لا؟ وأجمعوا على أن كلّ كبيرةٍ كفر، إلّا النجدات فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أن الله سبحانه يُعذّب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا إلّا النجدات أصحاب نجدة"(١).

وقال مطهّر المقدسي(٢): "وأصل مذهبهم: إكفار علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والتبرّؤ من عثمان بن عفّان رضي الله عنه في الست سنين، والتكفير بالذنب، والخروج على الإمام الجائر"(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الخوارج دينهم المُعظّم: مفارقة جماعة المسلمين، واستحلال دمائهم وأموالهم"(٤).

ثم أصبح الخوارج لقبًا عامًّا يطلق على كلّ من يرى الخروج عن الإمام الحقّ للمسلمين.

وقد وافق الإيجي أصحاب المقالات في وصفه لِفرق الخوارج وأصحابها ومعتقداتهم.



(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٨٦.

(٢) هو: مطهّر بن طاهر المقدسي، مؤرّخ، نسبته إلى بيت المقدس، من آثاره: (البدء والتاريخ) في ستة أجزاء، توفي في بست من بلاد سجستان بعد سنة ٣٥٥هـ. انظر: الزركلي، مرجع سابق، ٧/ ٢٥٣. كحّالة، مرجع سابق، ٣/ ٨٩٠-٨٩١.

(٣) مطهّر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، ط [بدون] (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، ت [بدون])، ٥/ ١٣٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٠٩.

المبحث الثاني:

الشيعة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بيّن الإيجي أن الشيعة ينقسمون إلى اثنتين وعشرين فرقة، يُكفّر بعضها بعضًا، وأن أصولهم ثلاث فِرق، هي: الغلاة والزيدية والإمامية.

أمّا الغلاة فثماني عشرة فرقة، وهي:

الفرقة الأولى: السبئية، نسبة إلى عبد الله بن سبأ(١) الذي قال لعلي بن أبي طالب ﷺ: أنت الإله حقًّا، وزعم أنه لم يمت، وإنما قتل عبد الرحمن بن ملجم شيطانًا، وأن عليَّ بن أبي طالب ﷺ في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلًا، ولذلك يقول السبئية عند سماع الرعد: وعليك السلام يا أمير المؤمنين.

الفرقة الثانية: الكاملية، نسبة إلى أبي كامل الذي قال: بكفر الصحابة ﷺ بترك بيعة علي بن أبي طالب ﷺ، وبكفر علي بن أبي طالب ﷺ بترك طلب الحقّ، كما قال: بالتناسخ، وبأن الإمامة نور يتناسخ، وقد تصير في شخصٍ نبوّة.

الفرقة الثالثة: البيانية، نسبة إلى بيان بن سمعان التميمي الذي قال: إن الله تعالى على صورة إنسان، ويهلك كلّه إلّا وجهه، وأن روح الله تعالى حلّت في علي بن أبي طالب ﷺ ثم في أبنائه وأحفاده، إلى أن حلّت في بيان.

الفرقة الرابعة: المغيرية، نسبة إلى مغيرة بن سعيد العجلي الذي قال: إن الله تعالى جسم على صورة إنسانٍ من نورٍ على رأسه تاج، وقلبه منبع الحكمة، ولمّا أراد أن يخلق الخلق تكلّم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجًا على رأسه، ثم كتب على كفّه أعمال العباد، فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران، أحدهما: ملح مظلم، والآخر: حلو نيّر، ثم اطّلع في البحر النيّر فأبصر فيه ظلّه فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر، وأفنى الباقي نفيًا للشريك، ثم خلق الخلق من البحرين، فالكفر من المظلم، والإيمان من النيّر، ثم أرسل محمدًا ﷺ والناس في ضلال، وعرض الأمانة وهي منع علي بن أبي طالب ﷺ عن الإمامة على السماوات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان وهو أبو بكرٍ

---

(١) هو: عبد الله بن سبأ، يهودي من أهل صنعاء، أسلم في زمن عثمان بن عفّان ﷺ، ثم تنقّل في بلدان المسلمين يؤلّب الناس عليه حتى قتلوه. زعم أن محمدًا ﷺ أحقّ بالرجوع من عيسى ﷺ، وهو أول من أظهر القول بإمامة علي بن أبي طالب ﷺ، والطعن والشتم في الصحابة ﷺ. انظر: سيف بن عمر الضبّي، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: أحمد بن راتب عرموش، ط١ (بيروت: دار النفائس، ١٣٩١هـ)، ٤٨-٥٠. الحسن بن موسى النوبختي، فِرق الشيعة، (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ٢٢-٢٣. سامي بن عطا حسن، عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال، ط [بدون] (المفرق: جامعة آل البيت، ت [بدون]).

الصدّيق ﷺ، حملها بأمر عمر بن الخطّاب ﷺ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده له، وأن قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ ...﴾ الآية[١] نزلت في أبي بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب ﷺ، وأن الإمام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين، وهو حيّ، وقيل: المغيرة.

الفرقة الخامسة: الجناحية، نسبة إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر[٢] الذي قال: إن الأرواح تتناسخ، وأن روح الله تعالى حلّت في آدم، ثم في شيث، ثم في الأنبياء عليهم السلام والأئمّة، حتى انتهت إلى علي بن أبي طالب ﷺ وأولاده الثلاثة، ثم إلى عبد الله هذا، وهو حيّ بجبل بأصفهان[٣]، كما أنكروا القيامة واستحلّوا المحرّمات.

الفرقة السادسة: المنصورية، نسبة إلى أبي منصور العجلي، ويعتقدون: أن الإمامة انتقلت إلى أبي منصور، وأنه عرج إلى السماء ومسح الله تعالى رأسه بيده، وقال: يا بني اذهب فبلّغ عني، وأن الرسل عليهم السلام لا تنقطع، وأن الجنة رجل أُمرنا بموالاته وهو الإمام، والنار بالضدّ وهو ضدّه، وكذا الفرائض والمحرّمات.

الفرقة السابعة: الخطّابية، نسبة إلى أبي الخطّاب الأسدي، ويعتقدون: أن الأئمّة أنبياء، وأن أبا الخطّاب نبيٌّ، ففرضوا طاعته، بل جعلوا الأئمّة آلهة، والحسنان ابنا الله تعالى، ويستحلّون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم، وأن الإمام بعد قتله مُعمّر، وأن الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها، واستباحوا المحرّمات وترك الفرائض، وقالوا: إن كلّ مؤمن يُوحى إليه، وأن فيهم من هو خير من جبريل وميكال عليهما السلام، وهم لا يموتون، بل يُرفعون إلى الملكوت.

الفرقة الثامنة: الغرابية، الذين قالوا: إن محمدًا ﷺ بعلي بن أبي طالب ﷺ أشبه من الغراب بالغراب، فغلط جبريل ﷺ من علي بن أبي طالب ﷺ إلى محمد ﷺ، وبسبب ذلك يلعنون جبريل ﷺ.

الفرقة التاسعة: الذَّمّية، الذين ذمّوا محمدًا ﷺ؛ لأن عليَّ بن أبي طالب ﷺ هو الإله، وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه، وقيل: بإلهيتهما، ولهم في التقديم خلاف، وقيل: بإلهية خمسة أشخاص، هم: محمد ﷺ، وعلي بن أبي طالب وفاطمة والحسنان ﷺ، ولا يقولون: فاطمة ﷺ تحاشيًا عن وصمة التأنيث.

---

(١) سورة الحشر، من الآية: ١٦.

(٢) هو: عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب، كان رديء الدين مُعطّلًا مُستصحبًا للدهرية، خرج بالكوفة، وجمع خلقًا وعسكر ونزع الطاعة، ثم لحق بأصبهان وغلب على تلك الديار، فظفر به أبو مسلم الخراساني وقتله، وقيل: بل سجنه إلى أن مات في سنة ١٣١هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٨/ ١٥٥-١٥٦. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١٧/ ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) أصفهان: أو أصبهان هي مدينة تاريخية عظيمة مشهورة من مدن فارس، فيها أجمل المساجد والقصور والآثار، كما أنها من أهمّ المدن التجارية والصناعية في البلاد، يمرّ بها نهر زندروذ، وهو غاية في الطيب والصحّة والعذوبة، وفيها العديد من القصور والأسواق القديمة. انظر: الحموي، معجم البلدان، ١/ ٢٠٦-٢٠٧. شامي، مرجع سابق، ٢٥٦-٢٥٨.

الفرقة العاشرة: الهشامية، أصحاب الهشامين: ابن الحكم[(١)] وابن سالم، قالوا: إن الله تعالى جسد.

فقال هشام بن الحكم: هو طويل عريض عميق متساو، وهو كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كلّ جانب، وله لون وطعم ورائحة، ويقوم ويقعد، ويعلم ما تحت الثرى بشعاعٍ ينفصل عنه إليه، وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه، مماسٌّ للعرش بلا تفاوت بينهما، وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلمٍ لا قديم ولا حادث، وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره، والأعراض لا تدلّ على البارئ، والأئمّة معصومون دون الأنبياء عليهم السلام.

وقال هشام بن سالم: هو على صورة إنسان، وله وفرة سوداء، ونصفه الأعلى مجوّف.

الفرقة الحادية عشرة: الزرارية، نسبة إلى زرارة بن أعين، قالوا: بحدوث الصفات وقبلها لا حياة.

الفرقة الثانية عشرة: اليونسية، نسبة إلى يونس بن عبد الرحمن القمّي الذي قال: إن الله تعالى على العرش تحمله الملائكة عليهم السلام، وهو أقوى منها.

الفرقة الثالثة عشرة: الشيطانية، نسبة إلى محمد بن النعمان المُلقّب بشيطان الطاقّ[(٢)]، قال: إن الله تعالى نور غير جسماني على صورة إنسان، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها.

الفرقة الرابعة عشرة: الرزامية، الذين استحلّوا المحارم.

الفرقة الخامسة عشرة: المفوضية، الذين قالوا: إن الله تعالى فوّض خلق الدنيا إلى محمدٍ ﷺ، وقيل: إلى عليِّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

الفرقة السادسة عشرة: البَدائية، الذين جوّزوا البَداء[(٣)] على الله تعالى.

---

(١) هو: هشام بن الحكم الشيباني، أبو محمد، من كبار الرافضة ومشاهيرهم، مشبّه مجسّم يقول: بالجبر، وكان عارفًا بصناعة الكلام، له مصنّفات كثيرة، منها: (التوحيد)، و(الردّ على المعتزلة)، توفي بعد نكبة البرامكة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤٣-٥٤٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٦/ ١٩٤.

(٢) هو: محمد بن علي بن النعمان البجلي، أبو جعفر، متكلّم معتزلي شيعي مبتدع، والرافضة تنتحله تسمّيه: مؤمن الطاقّ، كان صيرفيًّا بالكوفة بطاق المحامل، فاختلف هو وصيرفي في نقد درهم، فغلبه هذا وقال: أنا شيطان الطاقّ فلزمته، له شعر كثير، وصنّف للرافضة كتبًا جمّة، منها: (افعل لا تفعل)، و(افعل لِم فعلت). انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ١١/ ١٨٢-١٨٣. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ٤/ ٧٨.

(٣) البَداء: عقيدة شيعية باطلة مستمدّة من اليهود، وتعني عند الشيعة: أن جميع أفعال الله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن هي معلومة له فيما لم يزل، وإنما يُوصف منها بالبَداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظنّ وقوعه. فالله ﷻ عند الشيعة يُفاجأ بالأشياء دون علمه بها، أو على خلاف ما كان يعلمها، وفي هذا نسبة الجهل والنسيان لله سبحانه وتعالى.

وقد بالغ الشيعة في أمر البَداء، والتعظيم من شأنه، حتى عدّوا إرسال الله تعالى للرسل عليهم السلام مشترط بالإقرار بالبَداء، كما جعلوه أفضل أنواع الطاعات. انظر: المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ٦٥-٦٦. المجلسي، مرجع سابق، ٤/ ١٠٧-١٠٨.

الفرقة السابعة عشرة: النصيرية والإسحاقية، الذين قالوا: إن الله تعالى حلّ في عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

الفرقة الثامنة عشرة: الإسماعيلية.

ولُقّبوا بسبعة ألقاب:

اللقب الأول: الباطنية؛ لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره.

اللقب الثاني: القرامطة؛ لأن أولهم حمدان قِرمط[1].

اللقب الثالث: الحرمية؛ لإباحتهم المحرّمات والمحارم.

اللقب الرابع: السبعية؛ لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع، أي: الرسل عليهم السلام سبعة، وبين كلّ اثنين سبعة أئمّة يتمّمون الشريعة، ولا بدّ في كلّ عصرٍ من سبعة بهم يُقتدى، وبهم يُهتدى، إمام يؤدّي عن الله تعالى، وحجّة يؤدّي عنه، وذو مصّة يمصّ العلم من الحجّة، وأبواب هم الدعاة، فأكبر يرفع درجات المؤمنين، ومأذون يأخذ العهود على الطالبين، ومُكلّب يحتجّ ويرغّب إلى الداعي ككلب الصائد، ومؤمن يتّبعه، وقالوا: ذلك كالسماوات والأرضين وأيام الأسبوع، والسيّارة وهي المدبّرات أمرًا كلّ منها سبعة.

اللقب الخامس: البابكية؛ لاتّباع طائفة منهم بابك الخُرَّمي[2].

اللقب السادس: المحمّرة؛ للبسهم الحمرة في أيام بابك، أو تسميتهم المسلمين: حميرًا.

اللقب السابع: الإسماعيلية؛ لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل، وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع.

ولهم في الدعوة مراتب:

المرتبة الأولى: الذوق، وهو تفرّس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا؟ ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة[3]، والتكلّم في بيتٍ فيه سراج، ثم التأنيس باستمالة كلّ أحدٍ بما يميل إليه من زهدٍ وخلاعة، ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطّعات السور، وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها، والغسل من المني دون البول.

---

(١) هو: حمدان بن الأشعث الأهوازي، يُلقّب بقرِمط؛ وذلك لقرمطة في خطّه أو في خطوه، كان في ابتداء أمره أكّارًا من أكرة سواد الكوفة، وإليه تنسب القرامطة. انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) هو: بابك الخُرَّمي، زنديق ظهر في أذربيجان، دعا الناس إلى مقالة الخُرَّمية التي ترجع إلى عدم التكليف والتسلّط على اتّباع الشهوات، وكان يذهب إلى أن النور والظلمة قديمان أزليان، فالنور سميع بصير حسّاس يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة جاهلة عمياء تفعل عن الخبط والاتّفاق، أخذ عدّة مدائن، وهزم الجيوش إلى أن أُسر بحيلة وقُتل. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٤٦٩. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١٠/ ٣٨-٤١.

(٣) السبخة: أرض ذات ملح ونزّ. انظر: الأزهري، مرجع سابق، [سبخ]، ٧/ ٨٨. ابن منظور، مرجع سابق، [سبخ]، ٣/ ٢٤.

المرتبة الثانية: الربط، وهو أخذ الميثاق من المدعو بحسب اعتقاده ألّا يفشي لهم سرًا، وحوالته على الإمام في حلّ ما أُشكل عليه.

المرتبة الثالثة: التدليس، وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميل المدعو.

المرتبة الرابعة: التأسيس، وهو تمهيد مقدّمات يقبلها المدعو.

المرتبة الخامسة: الخلع، وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية.

المرتبة السادسة: الانسلاخ عن الاعتقادات، وحينئذٍ يأخذون في استعجال اللذّات وتأويل الشرائع.

ومن مذهبهم: أن الله تعالى لا موجود ولا معدوم، وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة.

وأمّا الزيدية فثلاث فِرق، هي:

الفرقة الأولى: الجارودية، أصحاب أبي الجارود، الذين قالوا: بالنصّ على عليٍّ بن أبي طالب ﷺ وصفًا لا تسمية، وأن الصحابة ﷺ كفروا بمخالفته، وأن الإمامة بعد الحسن والحسين ﷺ شورى في أولادهما، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام، واختلفوا في الإمام المنتظر.

الفرقة الثانية: السليمانية، نسبة إلى سليمان بن جرير، الذين قالوا: إن الإمامة شورى، وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين، وأبو بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب ﷺ إمامان، وإن أخطأت الأمّة في البيعة لهما، وكفّروا عثمان بن عفّان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام وعائشة ﷺ.

الفرقة الثالثة: البترية، نسبة إلى بتر الثومي، وقد توقّفوا في عثمان بن عفّان ﷺ.

وأمّا الإمامية: فقالوا: بالنصّ الجليّ على إمامة عليٍّ بن أبي طالب ﷺ، وكفّروا الصحابة ﷺ ووقعوا فيهم، وتشعّب متأخّروهم(1).



(1) انظر: الإيجي، المواقف، ٤١٨-٤٢٣.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

الشيعة ثاني الفِرق ظهورًا في تاريخ المسلمين، وقد سُمّوا بذلك؛ لأنهم شايعوا عليَّ بن أبي طالب ﷺ، وقدّموه على سائر صحابة رسول الله ﷺ(1).

فكلّ من قال: إن عليَّ بن أبي طالب ﷺ أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقّهم بالإمامة، وولده من بعده، فهو شيعي(2).

وقد ظهر التشيع في زمن خلافة عليّ بن أبي طالب ﷺ على الصحيح، وكان يعني في أوله: تقديم عليّ بن أبي طالب على عثمان بن عفّان ﷺ في الفضل.

وهذا متّفق عليه بين قدماء الشيعة، غير أنهم لم يقدّموه على أبي بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب ﷺ، بل كانوا يرون تقديم الشيخين ﷺ في الخلافة والفضل(3).

ثم تغلّظ التشيع على يد عبد الله بن سبأ، وانقسم الشيعة إلى غالية تؤلّه عليَّ بن أبي طالب ﷺ، ورافضة إمامية وزيدية.

وهذه الأصول الثلاثة العظيمة التي افترقت إليها الشيعة تشعّبت بدورها إلى فِرق كثيرة.

ومن أهمّ آراء الرافضة وأقوالهم التي فارقوا بها أهل السنة والجماعة:

١- الاستغاثة بالأئمة وبقبورهم، مع الاعتقاد بأنهم الواسطة بين الله تعالى وبين خلقه(4).

٢- القول: بتعطيل الصفات كالمعتزلة(5).

٣- القول: بوجوب إمامة عليٍّ بن أبي طالب ﷺ، وتقديمه وتفضيله على سائر الصحابة ﷺ، وأن الرسول ﷺ نصّ على إمامته.

٤- القول: بعصمة الأنبياء عليهم السلام والأئمّة وجوبًا عن الكبائر والصغائر.

٥- القول: بالتولّي والتبرّي قولًا وفعلًا، أي: تولي عليٍّ بن أبي طالب ﷺ، والتبرّي من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا سيّما الخلفاء الثلاثة ﷺ(6).

وقد وافق الإيجي في حديثه عن فِرق الشيعة ومن تنتسب إليه وأهمّ أقوالهم ما ذكره المصنّفون في الفِرق.

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٥.

(٢) انظر: ابن حزم، الفِصل في المِلل، ٢/ ٩٠.

(٣) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١٤١-١٤٢.

(٤) انظر: المجلسي، مرجع سابق، ٢٣/ ٩٧، ٩١/ ٣٣.

(٥) انظر: محمد بن علي بابويه، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه: هاشم بن الحسيني الطهراني، ط [بدون] (بيروت: دار المعرفة، ت [بدون])، ٣٤-٣٥، ٥٧.

(٦) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١٤٦.

المبحث الثالث:

المرجئة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بيّن الإيجي أن المرجئة سُمّوا بهذا الاسم؛ لأنهم يُرجئون العمل عن النية، أو لأنهم يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية.

ثم عددّ فرقهم، وهي خمس:

الفرقة الأولى: اليونسية، أتباع يونس النميري، الذين قالوا: إن الإيمان المعرفة بالله تعالى والخضوع له، وأن المحبة بالقلب، ولا يضرّ معها ترك الطاعات، وأن إبليس كان عارفًا بالله تعالى وإنما كفر باستكباره.

الفرقة الثانية: العبيدية، أصحاب عبيد المكتئب، الذين زادوا: أن علم الله تعالى لم يزل شيئًا غيره، وأن الله سبحانه على صورة الإنسان.

الفرقة الثالثة: الغسّانية، أصحاب غسّان الكوفي، الذين قالوا: إن الإيمانَ المعرفة بالله تعالى ورسوله ﷺ، وبما جاء من عندهما إجمالًا، وهو يزيد ولا ينقص، وذلك مثل أن يقول: قد فرض الله تعالى الحجّ ولا أدري أين الكعبة؟ ولعلّها بغير مكة، وبعث محمدًا ﷺ ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره؟.

الفرقة الرابعة: الثوبانية، أصحاب أبي ثوبان المرجئ، الذين قالوا: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله عليهم السلام، وبكلّ ما لا يجوز في العقل أن يفعله، واتّفقوا على أن الله تعالى لو عفا عن عاصٍ لعفا عن كلّ من هو مثله، وكذا لو أخرج واحدًا من النار، ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار.

الفرقة الخامسة: التومنية، أصحاب أبي معاذ التومني، الذين قالوا: إن الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار، وأن ترك كلّه أو بعضه كفر، وليس بعضه إيمانًا ولا بعض إيمان، وأن كلّ معصيةٍ لم يُجمع على أنها كفر يقال عن صاحبها: إنه فسق وعصى، ولا يقال: إنه فاسق، وأن من ترك الصلاة مستحلًّا كفر، وبنية القضاء لم يكفر، وأن من قتل نبيًّا أو لطمه كفر؛ لأنه دليل على تكذيبه وبغضه[1].



---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٢٧-٤٢٨.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

المرجئة من الفِرق الإسلامية الكبرى التي ظهرت في أواخر عهد الصحابة ﷺ[1].

والإرجاء على معنيين:

المعنى الأول: التأخير، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ﴾[2]، أي: أمهله وأخّره.

المعنى الثاني: إعطاء الرجاء[3].

وإطلاق اسم المرجئة بالمعنى الأول صحيح؛ لأنهم كانوا يؤخّرون العمل عن الإيمان، أمّا بالمعنى الثاني فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

ويمكن تقسيم المرجئة بحسب الأساس الذي قام عليه مذهب الإرجاء، وهو الخلاف في حقيقة الإيمان، وممّ يتألّف، وتحديد معناه إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الذين يقولون: الإيمان مجرّد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يُدخل في الإيمان: أعمال القلوب، وهم أكثر المرجئة، ومنهم من لا يُدخلها فيه: كجَهم بن صفوان ومن اتّبعه.

الصنف الثاني: الذين يقولون: الإيمان مجرّد قول اللسان، وهذا لا يُعرف لأحدٍ قبل الكرّامية[4].

الصنف الثالث: الذين يقولون: الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم[5].

وأول من تكلّم في الإرجاء الذي هو تأخير الأعمال عن الإيمان: غيلان الدمشقي[6].

ومن أهمّ أقوال المرجئة التي فارقوا بها أهل السنة والجماعة:

١- قولهم: بتأخير الأعمال عن مسمّى الإيمان.

---

(١) انظر: ابن تيمية، النبوّات، ١٤٢.

(٢) سورة الأعراف، من الآية: ١١١.

(٣) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١٣٩.

(٤) الكرّامية: هم أصحاب محمد بن كرّام، الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو أيّ شيء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا: أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ مؤمنون على الحقيقة، كما زعموا أن الكفر بالله تعالى هو الجحود والإنكار له باللسان. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٤١. عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٩-١٠.

(٥) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٩٥.

(٦) هو: غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، مبتدع ضال، أخذ القول: بالقدَر عن معبد الجهني، وكان من بلغاء الكتّاب، وله أتباع يقال لهم: الغيلانية، قُتل في أول خلافة هشام بن عبد الملك بعد مناظرته للأوزاعي حيث أفتى بقتله. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ٥/ ٤٠٨. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٤/ ٤٢٤.

٢- قولهم: بعدم زيادة الإيمان ونقصانه.

٣- قولهم: بعدم جواز الاستثناء في الإيمان.

٤- قول الخالصة منهم: بأنه لا يضرّ مع الإيمان ذنب، كما لا تنفع مع الكفر طاعة[١].

والمرجئة على خمس فِرق:

الفرقة الأولى: اليونسية.

الفرقة الثانية: العبيدية.

الفرقة الثالثة: الغسّانية.

الفرقة الرابعة: الثوبانية.

الفرقة الخامسة: التومنية[٢].

ولكلٍّ منها قول في الإيمان.

وبتأمّل ما ذكره الإيجي عن سبب تسمية المرجئة بهذا الاسم يلاحظ:

أنه لم يوافق مقصود أهل السنة والجماعة بذلك؛ بناءً على مذهبه في الإيمان، وأنه مجرّد التصديق، بينما الإيمان عند أهل السنة والجماعة: اعتقاد، وقول، وعمل.

وقد تقدّم ذكر كلامه والردّ عليه في مبحث التعريف بالإيمان بما يغني عن تكراره هنا.

أمّا كلام الإيجي فيما يتعلّق بفِرق المرجئة وأقوالها في الإيمان:

فقد وافق فيه حديث من تكلّم في الفِرق.

(١) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ١٣٩.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٣٢-١٤١. عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ١٩٠. طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ٩٧-٩٩.



المبحث الرابع:

الجبرية

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

عرّف الإيجي الجبر بأنه: "إسناد فعل العبد إلى الله"[(١)].

ثم ذكر أن الجبرية على صنفين:

الصنف الأول: الجبرية المتوسطة، وهي التي تُثبت للعبد كسبًا كالأشعرية.

الصنف الثاني: الجبرية الخالصة، وهي التي لا تُثبته، كالجَهمية الذين قالوا: لا قدرة للعبد أصلًا، وأن الله تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه، وأن علمه حادث لا في محلّ، وأنه لا يتّصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة، كما ذهبوا إلى أن الجنة والنار تفنيان.

وقد بيّن الإيجي أن الجبرية وافقوا المعتزلة في نفي الرؤية، وخلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل[(٢)].

(١) الإيجي، المواقف، ٤٢٨.

(٢) انظر: المرجع السابق.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

الجبرية: من الجبر، وهو نفي القدرة على الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى[1].

وبما أن التعريف شامل للجبر بأنواعه، فقد صُنّفت الجبرية على حسب إنكارهم قدرة العبد إلى صنفين، هما:

الصنف الأول: الخالصة، وهي التي لا تُثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل.

الصنف الثاني: المتوسطة، وهي التي تُثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلًا[2].

ويلاحظ:

أن الصنف الثاني هو في حقيقته يعود إلى الأول؛ إذ إن وجود قدرة لا تأثير لها في الفعل كعدمها، فيكون جبرًا محضًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن القدرة إذا لم يكن لها تأثير أصلًا في الفعل، كان وجودها كعدمها، ولم تكن قدرة، بل كان اقترانها بالفعل كاقتران سائر صفات الفاعل في طوله وعرضه ولونه"[3].

فالفعل كما تزعم الجبرية فعل الربّ لا فعل العبد، وبناءً عليه: فالعبد عندهم لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدرة له عليها، ولا قصد ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب الأفعال إلى العبد مجازًا، كحركة الأشجار عند هبوب الريح، وكحركات الأمواج.

يقول أبو الحسن الأشعري واصفًا مقولة الجَهم بن صفوان في الجبر: "إنه لا فعل لأحدٍ في الحقيقة إلّا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللهُ سبحانه، إلّا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارًا له منفردًا بذلك، كما خلق له طولًا كان به طويلًا، ولونًا كان به متلوّنًا"[4].

---

(١) انظر: الرازي، اعتقادات فِرق المسلمين، ٦٨. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٨٥.

(٢) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٨٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٦٧.

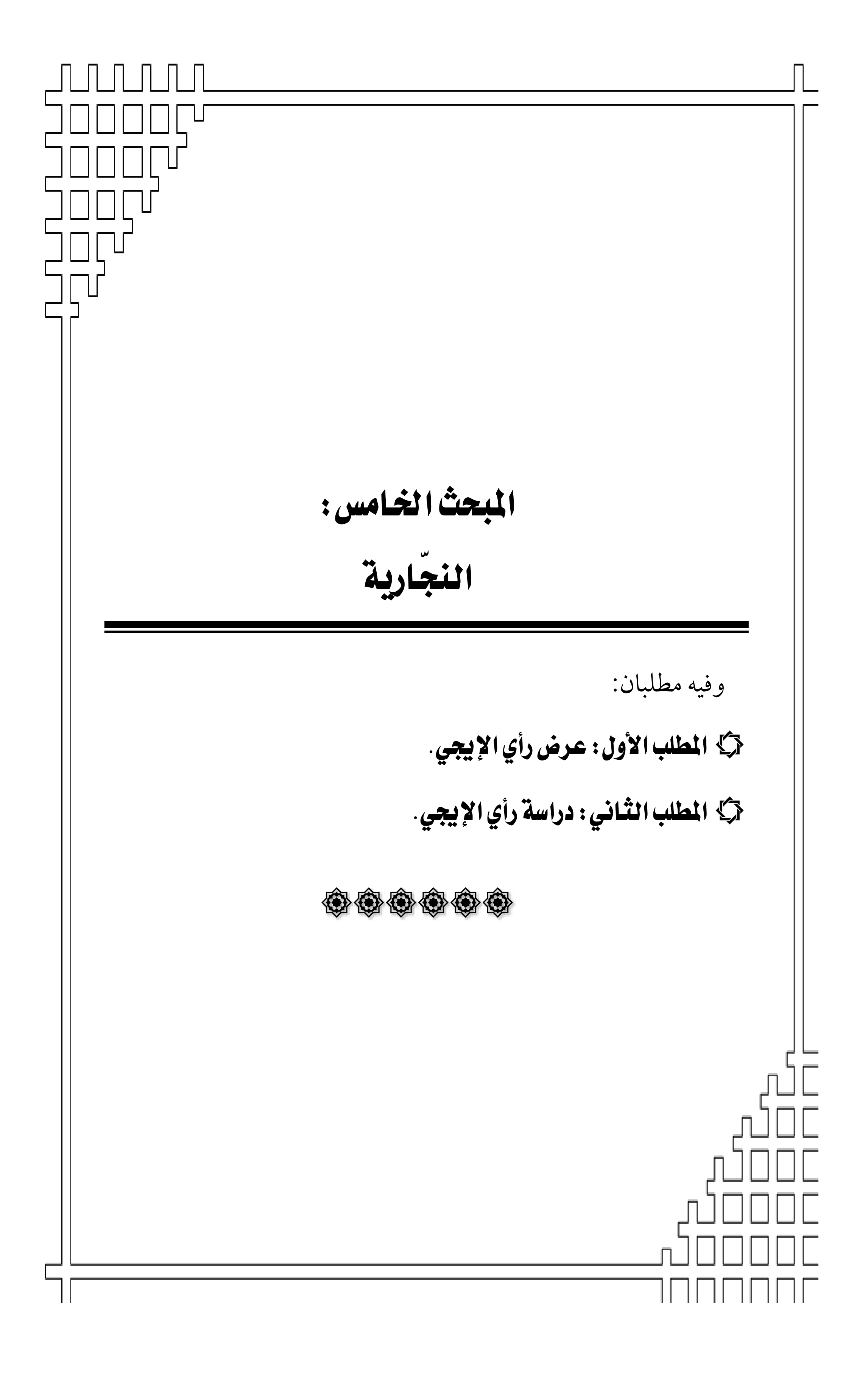
(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٧٩.

ويقول ابن القيّم: "وقالت طائفة أخرى وهم جَهم وأتباعه: إن القادر على الحقيقة هو الله وحده، وهو الفاعل حقًّا، ومن سواه ليس بفاعلٍ على الحقيقة ولا كاسب أصلًا، بل هو مضّطر إلى جميع ما فيه من حركةٍ وسكون، وقول القائل: قام وقعد وأكل وشرب مجاز، بمنزلة مات وكبر ووقع، وطلعت الشمس وغربت، وهذا قول الجبرية الغلاة"[1].

وقد وافق الإيجي في تعريف الجبرية وبيان أصنافها ما ذُكر في كتب مقالات الفِرق.



(١) ابن القيّم، شفاء العليل، ٥١.



المبحث الخامس:

النجّارية

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن النجّارية تنتسب إلى الحسين بن محمد النجّار[1]، وأنهم موافقون للأشاعرة في خلق الأفعال، والاستطاعة مع الفعل، وأن العبد يكتسب فعله، بينما وافقوا المعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام.

ثم بيّن أن النجّارية على ثلاث فِرق، وهي:

الفرقة الأولى: البرغوثية، الذين قالوا: إن كلام الله تعالى إذا قُرئ عَرَض، وإذا كُتب فهو جسم.

الفرقة الثانية: الزعفرانية، الذين قالوا: إن كلام الله تعالى غيره، وكلّ ما هو غيره مخلوق، وأن من قال: كلام الله تعالى غير مخلوق فهو كافر.

الفرقة الثالثة: المستدركة، الذين استدركوا على الفرقتين السابقتين، وقالوا: إن كلام الله تعالى مخلوق مطلقًا لكنّا وافقنا السنة والإجماع في نفيه، وأوّلناه بما هذه حكايته، كما قالوا: أقوال مخالفينا كلّها كذب حتى قولهم: لا إله إلّا الله[2].



(١) هو: الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار، أبو عبد الله، أحد كبار المتكلّمين، وقيل: كان يعمل الموازين، كان كثير الجدل والمناظرات والخصومات، له مصنّفات، منها: (الإرادة الموجبة)، و(اللطف والتأييد)، توفي سنة ٢٢٠هـ. انظر: ابن النديم، مرجع سابق، ٢٥٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٥٤.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٢٨.

المطلب الثاني:
دراسة رأي الإيجي

النجّارية إحدى الفرق الكلامية، وهم أتباع الحسين بن محمد النجّار، الذي كان له ولأتباعة نفوذ عند ظهور فتنة القول: بخلق القرآن الكريم، وامتحنوا أئمة السلف الصالح ﷺ الذين ثبتوا على الحقّ المبين.

وهم يوافقون الأشاعرة في بعض أصولهم، مثل: خلق الأفعال، والاستطاعة والإرادة، وأبواب الوعيد، ويوافقون القدَرية في بعض الأصول، مثل: نفي الرؤية والحياة والقدرة، ويقولون: بحدوث الكلام.

وممّا أطبق عليه النجّارية قولهم: إن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسله عليهم السلام، وبالفرائض التي أجمع عليها المسلمون، والخضوع لله تعالى، والإقرار بجميع ذلك باللسان، كما قالوا: إن كلّ خصلةٍ من خصال الإيمان تكون طاعةً ولا تكون إيمانًا، وأن الإيمان يزيد ولا ينقص.

وقد اختلف أصحاب النجّار في العبارة عن قولهم: بخلق القرآن، بعد اتّفاقهم على أنه مخلوق[١].

فالنجّارية إذًا جبرية في الأفعال، معطّلة في الصفات، مرجئة في الإيمان.

وأشهرهم ثلاث فِرق، هي:

الفرقة الأولى: البرغوثية، وهم: أتباع محمد بن عيسى، الملقّب ببرغوث[٢].

الفرقة الثانية: الزعفرانية، وهم: أتباع الزعفراني.

الفرقة الثالثة: المستدركة، وهم قوم من الزعفرانية[٣].

وقد وافق الإيجي أصحاب المقالات في حديثه عن النجّارية، ومن تنتسب إليه، وأهمّ فِرقها.



---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ١٩٥-١٩٦. طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ١٠١-١٠٢.

(٢) هو: محمد بن عيسى، أبو عيسى، يُلقّب ببرغوث، رأس البدعة وأحد من كان يناظر إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل وقت المحنة، صنّف كتبًا عدّة، منها: (الاستطاعة)، و(المضاهاة)، توفي سنة ٢٤١هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٥٤.

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ١٩٧. طاهر الإسفرائيني، مرجع سابق، ١٠٢. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٨٨-٨٩.

المبحث السادس:

المشبّهة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

۞۞۞۞۞۞

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن المشبّهة هم الذين شبّهوا الله تعالى بالمخلوقات، وإن اختلفوا في طريقه، وأن منهم مشبّهة غلاة الشيعة كما تقدّم[1]، ومنهم مشبّهة الحشوية الذين قالوا عن الله تعالى: هو جسم من لحمٍ ودم، وله الأعضاء، حتى قال بعضهم: أعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عمّا وراءه.

ومنهم مشبّهة الكرّامية، وأقوالهم متعدّدة، منها:

أن الله تعالى على العرش من جهة العلوّ، ويجوز عليه الحركة والنزول، واختلفوا: أيملأ العرش أم لا؟ وقال بعضهم: بل هو محاذٍ للعرش، واختلفوا: أبيعد متناهٍ أم غيره؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ: الجسم، ثم هل هو متناهٍ من الجهات أم من جهة تحت أو لا؟ وأن الحوادث تحلّ في ذاته، وزعموا: أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته، ويجب أن يكون أول خلقه حيًّا يصحّ منه الاستدلال، وأن النبوّة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة، وصاحبها رسول، وأنه يجب على الله تعالى إرساله لا غير، وهو حينئذٍ مرسل، وأن كلّ مرسلٍ رسول بلا عكس، وأنه يجوز عزله دون الرسول، وأنه ليس من الحكمة إرسال رسولٍ واحد، كما جوّزوا إمامين كعلي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ﵄، إلّا أن إمامة علي بن أبي طالب ﵁ وفق السنة بخلاف إمامة معاوية بن أبي سفيان ﵄، لكن يجب طاعة رعيّته له، وأن الإيمان باقٍ في الكلّ إلّا المرتدّين، وأن إيمان المنافق كإيمان الأنبياء عليهم السلام[2].



(١) انظر: ٦٩٨-٧٠٢.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٢٩.

المطلب الثاني:
نقد رأي الإيجي

المراد بمقالة التشبيه عند أهل السنة والجماعة:

القول: بأن صفات الله تعالى تشبه صفات المخلوقين، أو إعطاء المخلوق ما هو خاصّ بالخالق ﷻ من الصفات والأفعال(١).

والتشبيه على نوعين:

النوع الأول: تشبيه الخالق بالمخلوق، وهذا الذي يهتمّ أهل الكلام بردّه وإبطاله.

النوع الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، كعبّاد المسيح، وعُزَير، والملائكة عليهم السلام، والشمس والقمر، والأصنام، والنار، والماء، والعِجل، والقبور، والجنّ، وغير ذلك(٢).

وهذا التشبيه الواقع في الأمم هو الذي أبطله الله سبحانه، وبعث رسله عليهم السلام وأنزل كتبه بإنكاره والردّ على أهله(٣).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أول من عُرف عنه في الإسلام أنه قال: إن الله تعالى جسم هو هشام بن الحكم(٤).

وبظهور بدعة التشيع في الملّة الإسلامية ظهرت مقالة التشبيه بنوعيه عن أصنافٍ من الغلاة، فهم أرباب التشبيه وأهله، وأول طوائف الشيعة قولًا به هم السبئية، وإنما كانت مقالتهم في التشبيه من نوع تشبيه المخلوق بالخالق، بتأليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإعطائه بعض خصائص الألوهية، ثم تبعهم بعض الطوائف الأخرى كمشبّهة الكرّامية وغيرهم(٥).

وينبغي الإشارة هنا إلى:

أن الإيجي كان ينعت أهل السنة والجماعة بلفظ: المشبّهة، ويُصرّح بذلك في هذا الموضع وغيره(٦)، كما هي عادة المتكلّمين في رمي أهل السنة والجماعة بألقابٍ ذميمةٍ هم منها براء، تنفيرًا للناس عن اتّباعهم والأخذ بأقوالهم.

---

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٥-٣٦. ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٥٩٦.

(٢) انظر: ابن أبي العزّ الحنفي، مرجع سابق، ٢٣٧.

(٣) انظر: ابن القيّم، إغاثة اللهفان، ٢/ ٢٢٦.

(٤) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٧٢-٧٣.

(٥) انظر: عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٢١٤.

(٦) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٢٧٠-٢٧١.

وخاصّةً أن الأشاعرة الذين ينتمي الإيجي إلى معتقدهم، يجعلون إثبات غير الصفات السبع تشبيهًا، ومن يثبتها يكون مشبّهًا، وظنّوا أن هذا هو التشبيه الذي يجب نفيه عن الله تعالى، ولذلك قالوا: بالتأويل زعمًا منهم أن الإثبات يلزم منه التشبيه، وقد تقدّم الردّ على الإيجي في أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه(١).

كما أن الإيجي وافق المتكلّمين في نبز أهل السنة والجماعة وتسميتهم: بالحشوية، وتصريحه بذلك في هذا الموضع وغيره(٢).

وهذا اللفظ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "أول من ابتدعه المعتزلة، فإنهم يُسمّون الجماعة والسواد الأعظم: الحشو ...، وأول من تكلّم بهذا: عمرو بن عبيد(٣)، وقال: كان عبد الله بن عمر ﷺ حشويًّا، فالمعتزلة سمّوا الجماعة: حشوًا"(٤).

وقد ردّ عليهم هذه الفريّة بقوله: "فإن نبزهم: بالحشوية، إن كان لأنهم يروون الأحاديث بلا تمييز، فالمخالفون لهم أعظم الناس قولًا؛ لحشو الآراء، والكلام الذي لا تُعرف صحّته، بل يُعلم بطلانه، وإن كان لأن فيهم عامّةً لا يميّزون، فما من فرقةٍ من تلك الفِرق إلّا ومن أتباعها من أجهل الخلق وأكفرهم، وعوام هؤلاء هم عمّار المساجد بالصلوات وأهل الذكر والدعوات، وحجّاج البيت العتيق، والمجاهدون في سبيل الله، وأهل الصدق والأمانة، وكلّ خيرٍ في العالم، فقد تبيّن لك أنهم أحقّ بوجوه الذمّ، وأن هؤلاء أبعد عنها، وأن الواجب على الخلق أن يرجعوا إليهم فيما اختصّهم الله به من الوراثة النبوية التي لا توجد إلّا عندهم.

وأيضًا: فينبغي النظر في الموسومين بهذا الاسم، وفي الواسمين لهم به: أيهما أحقّ؟ وقد عُلم أن هذا الاسم ممّا أُشتهر عن النفاة ممّن هم مظنّة الزندقة، كما ذكر العلماء كأبي حاتم(٥) وغيره أن علامة الزنادقة تسميتهم لأهل الحديث: حشوية"(٦).

كما ذكر ابن القيّم أن من عجائب المتكلّمين نبز من اقتدى بالوحيين وأثبت العلوّ والاستواء لله تعالى حقيقةً: بالحشوية، حيث يقول في نونيّته:

---

(١) انظر: ٣٣٥-٣٣٧.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف -على سبيل المثال- ٣٦٣.

(٣) هو: عمرو بن عبيد البصري، أبو عثمان، كبير المعتزلة، دعا إلى القدَر، وكان من الدهرية، من كتبه: (الردّ على القدَرية)، و(العدل والتوحيد)، توفي سنة ١٤٣هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦/ ١٠٤-١٠٦. الذهبي، العِبر في خبر من غبر، ١/ ١٩٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٨٥-١٨٦.

(٥) انظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٧٩.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ٨٧-٨٨.

ومــن العجائــب قــولهم لمــن اقتــدى | بــالوحي مــن أثــرٍ ومــن قــرآن
حشــوية يعنــون حشــوًا في الوجــود | وفضـــله في أمّـــة الإنســـان
ويظــنّ جــاهلُهم بــأنهم حشــووا | ربّ العبــاد بــداخل الأكـــوان
لا تبهتــوا أهــل الحــديث بــه فــما | ذا قــولهم تبًّــا لــذي البهتــان
كــم ذا مشــبّهة وكــم حشــوية | فالبهــت لا يخفــى عــلى الــرحمن(١)

والمقصود هنا:

أن المتكلّمين اعتبروا ما دلّت عليه نصوص الصفات، ورواية أحاديثها حشوًا، وهم في الحقيقة أولى وأحقّ بهذا الوصف المشين؛ لأنهم قد حشوا الأوراق وسوّدوها بضلالات عقولهم، وأفسدوها بالبدع المخالفة للنصوص الشرعية.

أمّا ما ذكره الإيجي من مقالات مشبّهة غلاة الشيعة والكرّامية، فقد وافق فيه كلام أصحاب الفِرق.

وأمّا ما نسبه إلى أهل السنة والجماعة من القول عن الله تعالى: بأنه جسم من لحمٍ ودم، وله الأعضاء، ونحو ذلك، فلم يقل بذلك أحد منهم، بل هي مقالات منسوبة لطوائف من الجهّال الذين زادوا في الإثبات، وغلوا في ذلك إلى حدّ التشبيه، فلا يجوز أن تُجعل مقالتهم في التشبيه على أنها قول لأهل السنة والجماعة ويعابوا بسبب ذلك، خاصّةً وأن هذه المقالة من التمثيل المذموم المنفي بالكتاب العزيز والسنة النبوية، والذي يجب تنزيه الله ﷻ عنه، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

وبالآتي فلا تقدح مقالة هؤلاء على مذهب أهل السنة والجماعة ولا تضرّه.



(١) انظر: هرّاس، شرح القصيدة النونيّة، ١/ ٣٦٤.

المبحث السابع:

المعتزلة

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.
- المطلب الثاني: دراسة رأي الإيجي.

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

ذكر الإيجي أن المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء[1] الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، وأخذ يقرّر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافر ويُثبت له المنزلة بين المنزلتين.

وأنهم يُلقّبون: بالقدَرية؛ لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، ولأنهم قالوا: إن من يقول: بالقدَر خيره وشرّه من الله تعالى أولى باسم: القدَرية، كما لقّبوا أنفسهم: بأصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم: بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة.

كما أنهم قالوا جميعًا: إن القِدم أخصّ وصف الله تعالى، ونفي الصفات، وأن كلام الله سبحانه مخلوق مُحدَث، وأنه غير مرئي في الآخرة، وأن الحُسْن والقُبْح عقليان، وأنه يجب على الله تعالى رعاية الحكمة في أفعاله، وثواب المطيع والتائب، وعقاب صاحب الكبيرة.

ثم بيّن الإيجي أن المعتزلة افترقت إلى عشرين فرقة يُكفّر بعضهم بعضًا، وهي:

الفرقة الأولى: الواصلية، الذين قالوا: بنفي الصفات، وبالقدَر، وامتناع إضافة الشرّ إلى الله تعالى، وبالمنزلة بين المنزلتين. وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان بن عفّان ﵁ وقاتليه، وجوّزوا أن يكون عثمان بن عفّان ﵁ لا مؤمنًا ولا كافرًا، وأن يخلّد في النار، وكذا علي بن أبي طالب ﵁ ومقاتلوه، وحكموا: بأن عليّ بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام ﵃ بعد وقعة الجمل لو شهدوا لم تُقبل شهادتهم، كشهادة المتلاعنين.

الفرقة الثانية: العمرية، وهم مثل: الواصلية إلّا أنهم فسّقوا الفريقين.

الفرقة الثالثة: الهذيلية، أصحاب أبي الهذيل العلّاف، الذين قالوا: بفناء مقدورات الله تعالى، وأن أهل الخُلْدين يصيرون إلى خمود، ولذلك سمّى المعتزلة أبا الهذيل: جَهمي الآخرة، وأن الله تعالى عالم بعلمٍ هو ذاته، قادر بقدرةٍ هي ذاته، ومريد بإرادةٍ لا في محلّ، وبعض كلامه لا في محلّ، وهو كن، وإرادته غير المراد، وأن الحجّة فيما غاب لا تقوم إلّا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة.

الفرقة الرابعة: النظّامية، أصحاب إبراهيم بن سيّار النظّام[2] الذين قالوا: إن الله تعالى لا يقدر أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا أن يزيد أو يُنقص من ثوابٍ وعقاب، وأن كون الله ﷻ

---

(١) هو: واصل بن عطاء المخزومي البصري، أبو حذيفة، رأس المعتزلة وشيخها، وهو أول من أظهر القول: بالمنزلة بين المنزلتين، له من التصانيف: (التوبة)، و(معاني القرآن)، توفي سنة ١٣١هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥/ ٤٦٤-٤٦٥. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٦/ ٢١٤.

(٢) هو: إبراهيم بن سيّار النظّام، أبو إسحاق، مولى بني بجير بن الحارث الضبعي، أكبر شيوخ المعتزلة ومقدّمهم، ذو ضلال وإجرام، طالع كلام الفلاسفة فخلطه بكلام المعتزلة، وتكلّم في القدَر، وانفرد بمسائل، وأخذ عنه الجاحظ، وكان معاصرًا لأبي الهذيل العلّاف، له مقالات خبيثة، وقد كفّره غير واحد، مات في خلافة المعتصم. انظر: الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ٦/ ٩٧. الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٦/ ٤٧٠-٤٧١.

مريدًا لفعله أنه خالقه، ولفعل العبد أنه آمر به، وأن الإنسان هو الروح، والبدن آلتها، وأن الأعراض أجسام، وأن الجوهر مؤلّف من الأعراض، وأن العلم مثل الجهل، والإيمان مثل الكفر، وأن الله تعالى خلق الخلق دفعة، والتقدّم والتأخر في الكمون والظهور، وأن نظم القرآن الكريم ليس بمعجز، وأن التواتر يحتمل الكذب، وأن الإجماع والقياس ليس بحجّة، كما قالوا: بالطفرة[1]، ومالوا إلى الرفض، ووجوب النصّ على الإمام وثبوته، لكن كتمه عمر بن الخطّاب ﷺ، وقالوا: من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يُفسّق.

الفرقة الخامسة: الأسوارية، أصحاب علي الأسواري، الذين زادوا: أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه، أو علم عدمه، والإنسان قادر عليه.

الفرقة السادسة: الإسكافية، أصحاب أبي جعفر الإسكافي[2] الذين قالوا: إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين.

الفرقة السابعة: الجعفرية، أصحاب الجعفرَيْن: ابن مبشّر[3] وابن حرب[4] الذين زادوا: أن في فسّاق الأمّة من هو شرّ من الزنادقة والمجوس، وأن الإجماع على حدّ الشرب خطأ، وأن سارق الحبة مُنخلع عن الإيمان.

الفرقة الثامنة: البشرية، أصحاب بشر بن المعتمر[5]، الذين قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها تقع متولّدة[6]، وأن القدرة سلامة البنية، وأن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ظالمًا،

---

(١) الطفرة: هي الانتقال من مكانٍ إلى مكان دون المرور على الأجزاء التي بين مبدأ الحركة ونهايتها، أو قطعها ومحاذاتها. وهي تُعدّ من عجائب علم الكلام، ولذلك قالوا: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها، وعدّوا منها: طفرة النظّام. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٤٤٤. ابن القيّم، الصواعق المرسلة، ٣/ ١٠٨٥.

(٢) هو: محمد بن عبد الله السمرقندي الإسكافي، أبو جعفر، متكلّم معتزلي متشيّع، أعجوبة في الذكاء وسعة المعرفة مع النزاهة، كان المعتصم معجبًا به فأدناه وأجزل عطاءه، له مصنّفات، منها: (الردّ على من أنكر خلق القرآن)، و(نقض كتاب حسين النجّار)، توفي سنة ٢٤٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٥٠-٥٥١. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١١/ ١٢٩.

(٣) هو: جعفر بن مبشّر الثقفي البغدادي، أبو محمد، من رؤوس المعتزلة، كان مع بدعته يُوصف بزهدٍ وتألّهٍ وعفّة، مع الخطابة والبلاغة والتبحّر في العلوم، له تصانيف جمّة، منها: (الأشربة)، و(تنزيه الأنبياء)، توفي سنة ٢٣٤هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤٩. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٢/ ١٢١.

(٤) هو: جعفر بن حرب الهمذاني، أبو الفضل، من كبار معتزلة بغداد، أخذ العلم عن أبي الهذيل العلّاف، وكان من نسّاك القوم وعبّادهم، له تصانيف، منها: (الاستقصاء)، و(متشابه القرآن)، توفي سنة ٢٣٦هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤٩-٥٥٠. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٢/ ١١٣.

(٥) هو: بشر بن المعتمر الكوفي البغدادي، أبو سهل، شيخ المعتزلة، كان يقع في أبي الهذيل العلّاف وينسبه إلى النفاق، وله معرفة بالأشعار والأنساب، من كتبه: (تأويل المتشابه)، و(الردّ على الجهّال)، توفي سنة ٢١٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٢٠٣. الصفدي، الوافي بالوفيّات، ١٠/ ٩٦-٩٧.

(٦) التوليد: هو أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر، نحو حركة اليد والمفتاح. انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ٣٨٧-٣٩٠. الإيجي، المواقف، ٣١٦.

ولو عذّبه لكان عاقلًا عاصيًا.

الفرقة التاسعة: المزدارية، أصحاب أبي موسى عيسى بن صبيح، المُلقّب بالمزدار، الذين قالوا: إن الله تعالى قادر على أن يكذب ويظلم، وأنه يجوز أن يقع فعل من فاعلَين تولّدًا، وأن الناس قادرون على مثل القرآن الكريم وأحسن منه نظمًا، وأن من لابس السلطان كافر لا يوارث، وكذا من قال: بخلق الأعمال، وبالرؤية.

الفرقة العاشرة: الهشامية، أصحاب هشام بن عمرو الغوطي، الذين قالوا: لا يُطلق اسم: الوكيل على الله تعالى؛ لاستدعائه موكّلًا، ولا يقال: ألّف الله تعالى بين القلوب، وأن الأعراض لا تدلّ على الله تعالى ولا على رسوله ﷺ، وأنه لا دلالة في القرآن الكريم على حلالٍ وحرام، وأن الإمامة لا تنعقد مع الاختلاف، وأن الجنة والنار لم تُخلقا بعد، وأن عثمان بن عفّان ﷺ لم يُحاصر ولم يُقتل، وأن من أفسد صلاة افتتحها أولًا، فأول صلاته معصية منهي عنها.

الفرقة الحادية عشرة: الصالحية، أصحاب الصالحي، الذين جوّزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميّت، وخلوّ الجوهر عن الأعراض.

الفرقة الثانية عشرة: الحابطية، نسبة إلى أحمد بن حابط من أصحاب النظّام، الذين قالوا: إن للعالم إلهين: قديم هو الله تعالى، ومحدَث هو الذي يُحاسب الناس في الآخرة.

الفرقة الثالثة عشرة: الحدثية، نسبة إلى الفضل الحدثي، وقد زادوا: التناسخ، وأن كلّ حيوان مكلّف.

الفرقة الرابعة عشرة: المعمّرية، أصحاب معمّر بن عبّاد السلمي، الذين قالوا: إن الله تعالى لا يخلق شيئًا غير الأجسام، ولا يُوصف بالقِدم، ولا يعلم نفسه، وأن الإنسان لا فعل له غير الإرادة.

الفرقة الخامسة عشرة: الثمامية، أصحاب ثمامة بن أشرس النميري، الذين قالوا: إن الأفعال المتولّدة لا فاعل لها، وأن المعرفة متولّدة من النظر، وأنها واجبة قبل الشرع، وأن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون ترابًا لا يدخلون جنةً ولا نارًا، وكذا البهائم والأطفال، وأن الاستطاعة سلامة الآلة، وأن من لا يعلم خالقه من الكفّار معذور، وأن المعارف كلّها ضرورية، وأنه لا فعل للإنسان غير الإرادة، وما عداها حادث بلا محدِث، وأن العالم فعل الله تعالى بطبعه.

الفرقة السادسة عشرة: الخيّاطية، أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخيّاط الذين قالوا: بالقدَر، وتسمية المعدوم: شيئًا وجوهرًا وعَرَضًا، وأن إرادة الله تعالى كونه غير مُكره ولا كاره، وهي في أفعال نفسه الخلق، وفي أفعال عباده الأمر، وأن كونه سميعًا بصيرًا أنه عالم بمتعلّقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه.

الفرقة السابعة عشرة: الجاحظية، نسبة إلى عمرو بن بحر الجاحظ، الذين قالوا: إن المعارف كلّها ضرورية، ولا إرادة في الشاهد إنما هي عدم السهو، ولفعل الغير الميل إليه، وأن الأجسام ذوات طبائع، وأنه يُمتنع انعدام الجواهر، وأن النار تجذب إليها أهلها لا أن الله تعالى يدخلهم فيها، وأن الخير والشرّ من فعل العبد، وأن القرآن الكريم جسد ينقلب تارَةً رجلًا، وتارَةً امرأة.

الفرقة الثامنة عشرة: الكعبية، نسبة إلى أبي القاسم بن محمد الكعبي، الذين قالوا: إن فعل الربّ واقع بغير إرادته، وأنه لا يرى نفسه ولا غيره إلّا بمعنى: أنه يعلمه.

الفرقة التاسعة عشرة: الجبّائية، أصحاب أبي علي الجبّائي[1]، الذين قالوا: إرادة الربّ حادثة لا في محلّ، وأن العالم يفنى بفناء لا في محلّ، وأن الله تعالى متكلّم بكلامٍ يخلقه في جسم، وأنه لا يُرى في الآخرة، وأن العبد خالق لفعله، وأن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يخلّد في النار، وأنه لا كرامات للأولياء، وأنه يجب لمن يُكلّف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له، وأن الأنبياء عليهم السلام معصومون.

وشارك فيها أبا هاشم[2]، ثم انفرد بأن الله تعالى عالم بلا صفة، ولا حالة توجب العالمية، وأن كونه سميعًا بصيرًا أنه حيّ لا آفة به، وأنه يجوز الإيلام للعوض.

الفرقة العشرون: البهشمية، نسبة إلى أبي هاشم الذي انفرد عن أبيه بإمكان استحقاق الذمّ والعقاب بلا معصية، وأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها، وأنه لا يتعلّق علم بمعلومَين على التفصيل، وأن لله تعالى أحوالًا لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة[3].



---

(١) هو: محمد بن عبد الوهاب الجبّائي البصري، أبو علي، شيخ المعتزلة، كان رأسًا في الفلسفة والكلام، وله مقالات مشهورة وتصانيف، أخذ عنه ابنه أبو هاشم، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٤/ ٢٦٧-٢٦٩. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣/ ١٢٧.

(٢) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، أبو هاشم، متكلّم معتزلي، أخذ عن أبيه وفاقه، له نظرية: الأحوال، ومقالات في مذهب الاعتزال، توفي سنة ٣٢١هـ. انظر: ابن خلّكان، مرجع سابق، ٣/ ١٨٣-١٨٤. ابن الوردي، مرجع سابق، ١/ ٢٥٦.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ٤١٥-٤١٨.

المطلب الثاني:

دراسة رأي الإيجي

المعتزلة فرقة ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري، وقد سُمّوا بذلك؛ لاعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري بعد مخالفته له في مرتكب الكبيرة، حيث قال واصل: إنه في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم تنحّى عن مجلس الحسن البصري واعتزل جانبًا يقرّر رأيه هذا، فقيل له ولأتباعه من يومئذٍ: المعتزلة[(١)].

ومن أهمّ أقوالهم التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة:

١- نفي الصفات الإلهية، وهو أصل التوحيد.

٢- القول: بخلق القرآن.

٣- قولهم: بأن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرّها، وأن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، وأن أفعالهم تقع منهم بغير إرادة الله ﷻ ومشيئته، وهو أصل العدل.

٤- القول: بأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافر، وأنه في منزلة بين المنزلتين، وأنه لا بدّ أن يدخل النار ويخلّد فيها، وهما أصلا المنزلة بين المنزلتين وإنفاذ الوعيد[(٢)].

٥- قولهم: باستحقاق العبد الثواب على الله تعالى إذا خرج من الدنيا طائعًا على سبيل الإيجاب والمعاوضة[(٣)].

٦- قولهم: بجواز الخروج على الأئمّة وقتالهم بالسيف، وهو أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٤)].

ولهم أقوال أخرى، وما تمّ ذكره هو أعظمها، وهم طوائف كثيرة.

ويتّضح بالمقارنة بين كلام الإيجي عن فرقة المعتزلة وسبب ظهورها وألقابها وفِرقها ومذاهبها، وبين ما ورد في الكتب التي تحدّثت عن الفِرق موافقته لهم.



(١) انظر: الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٤٨.

(٢) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ١٢٣. عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ٩٣-٩٤. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٤٤-٤٥.

(٣) انظر: عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ١٢٣. الشهرستاني، المِلل والنّحل، ١/ ٤٥.

(٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٧٨. عبد الجبّار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ١٢٣.

المبحث الثامن:

الأشاعرة

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: عرض رأي الإيجي.**
- **المطلب الثاني: نقد رأي الإيجي.**

❁❁❁❁❁❁

المطلب الأول:

عرض رأي الإيجي

بعد أن استعرض الإيجي الفِرق السابقة، وتحدّث عن أصولها ومعتقداتها، حكم عليها بالضلال وأن مصيرها إلى النار، ثم استثنى منها فرقة ناجية زعم بأنهم الأشاعرة[1].

ثم ذكر بعض عقائدهم، حيث قال:

"وقد أجمعوا على حدوث العالم، ووجود البارئ تعالى، وأنه لا خالق سواه، وأنه قديم متّصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال، لا شبيه له ولا ضدّ ولا ندّ، ولا يحلّ في شيء، ولا يقوم بذاته حادث، ليس في حيّزٍ ولا جهة، ولا يصحّ عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص، مرئي للمؤمنين في الآخرة، ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن، غني لا يحتاج إلى شيء ولا يجب عليه شيء، إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، لا غرض لفعله ولا حاكم سواه، لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجورٍ ولا ظلم، وهو غير متبعّض، ولا له حدّ ولا نهاية، وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته، والمعاد حقّ، وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان، وخلق الجنة والنار، وخلود أهل الجنة فيها والكفّار في النار، ويجوز العفو، والشفاعة حقّ، وبعثة الرسل بالمعجزات حقّ من آدم إلى محمد، وأهل بيعة الرضوان وأهل بدر من أهل الجنة، والإمام يجب نصبه على المكلّفين، والإمام الحقّ بعد رسول الله: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليٌّ، والأفضلية بهذا الترتيب. ولا نكفّر أحدًا من أهل القبلة إلّا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوّة، أو ما عُلم مجيئه ﷺ به ضرورة، أو لُمجمع عليه كاستحلال المحرّمات، وأمّا ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر، وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فنّنا هذا"[2].



(١) انظر: الإيجي، المواقف، ٤٢٩.

(٢) المرجع السابق، ٤٣٠.

المطلب الثاني:

نقد رأي الإيجي

الأشاعرة أكبر طوائف فِرق المسلمين وأوسعها انتشارًا، وقد سُمّوا بذلك؛ نسبة إلى مؤسس النّحلة، وهو أبو الحسن الأشعري الذي مرّ في حياته بثلاثة أطوار، كان آخرها الاقتداء بمذهب إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل[1]، بينما ظلّ أتباعه متمسّكين بمذهبه الكُلّابي.

ومن أشهر أقوال الأشاعرة التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة:

١- قصر التوحيد على الربوبية، مع إهمال توحيد الألوهية الذي هو مقصود بعثة الرسل عليهم السلام.

٢- تعطيل الصفات الخبرية بالتأويل أو التفويض: كالمجيء والإتيان والاستواء، والوجه واليدين والعينين، والقَدم والأصابع.

٣- القول: بأن كلام الله تعالى نفسي بلا حرفٍ ولا صوت.

٤- قولهم: بالكسب الذي يؤول إلى الجبر.

٥- قولهم: إن الإيمان هو التصديق، وأن الأعمال ليست داخلةً في مسمّاه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ملخّصًا حال هذه الفرقة: "والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدَر، وأمّا في الصفات فليسوا جَهمية محضة، بل فيهم نوع من التجهّم... وهم في الجملة أقرب المتكلّمين إلى مذهب أهل السنة والحديث"[2].

وقد أتى إيضاح مذهب الأشاعرة مفصّلًا أثناء عرض آراء الإيجي الاعتقادية في كتابه: (المواقف في علم الكلام) ونقدها فيما تقدّم من صفحات البحث، بما يكفي في التعريف بهم، وبيان بطلان مذهبهم، ومخالفته للمذهب الحقّ الذي عليه أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد.

أمّا ما يتعلّق بادّعاء الإيجي أن الأشاعرة هم الفرقة الناجية:

فلا يفتأ أئمّة الأشاعرة من ترديد هذه الدعوى، والزعم بأن الحقّ معهم، وتسمية أنفسهم: بأهل السنة.

والحقيقة:

أن هذا الوصف لا ينطبق إلّا على أهل الحديث والسنة، فإنهم هم الذين على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، بل إن هذا الوصف أضحى علمًا على أهل السنة والجماعة، واسمًا من أسمائهم.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في ترجمته: ٤٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٥.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامه عن الفِرق: "فكثير من الناس يُخبر عن هذه الفِرق بحكم الظنّ والهوى، فيجعل طائفته والمنتسبة إلى متبوعه الموالية له هم أهل السنة والجماعة، ويجعل من خالفها أهل البدع، وهذا ضلال مبين؛ فإن أهل الحقّ والسنة لا يكون متبوعهم إلّا رسول الله ﷺ الذي لا: ﴿يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1]، فهو الذي يجب تصديقه في كلّ ما أخبر، وطاعته في كلّ ما أمر، وليست هذه المنزلة لغيره من الأئمّة، بل كلّ أحدٍ من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلّا رسول الله، فمن جعل شخصًا من الأشخاص غير رسول الله؛ مَنْ أحبّه ووافقه كان من أهل السنة والجماعة، ومن خالفه كان من أهل البدعة والفرقة، كما يوجد ذلك في الطوائف من أتباع أئمّة في الكلام في الدين وغير ذلك، كان من أهل البدع والضلال والتفرّق"[2].

فاتّباع ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه هو الضابط لاستحقاق لقب: أهل السنة والجماعة، وبالآتي الفوز بالنجاة في الآخرة.



(١) سورة النجم، من الآيات: ٣-٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٤٦-٣٤٧.

الخاتمـة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وبتوفيقه تُقضى الحاجات، والصلاة والسلام على رسوله صاحب الدلائل الباهرات والآيات البيّنات.

فقد أُنجز هذا البحث بعون الله سبحانه وتعالى.

وهذا عرض لأبرز نتائجه:

١- أن الإيجي كان ممّن خلط بين علمي الكلام والفلسفة في القرن الثامن الهجري، ويُعدّ كتابه: (المواقف في علم الكلام) نموذجًا لهذا الخلط؛ ممّا جعل علم الكلام أقرب إلى الفلسفة منه إلى العقيدة.

٢- ظهر في كتاب: (المواقف) أن الإيجي -عفا الله تعالى عنه- أحد أعلام المذهب الأشعري، بل من منظّريه، وكلّ من جاء بعده عالة عليه، إضافةً إلى تعصّبه لمذهبه وحصره الحقّ فيه، مع تجاهله لأهل السنة والجماعة على الحقيقة ونبذهم بالألقاب الذميمة؛ لصرف أنظار الناس عن اتّباعهم والأخذ بأقوالهم.

٣- ظهر في كتاب: (المواقف) للإيجي أثر المنهج الكلامي عمومًا، والمتمثّل في الإعراض عن كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وأقوال السلف الصالح ﷺ، وذلك بسبب مسلك المتكلّمين ونهجهم القائم على المغالاة في جانب العقل، بل اعتباره الأساس والمنطلق في إثبات مسائل العقيدة.

٤- ظهر في كتاب: (المواقف) متابعة الإيجي لشيوخ المذهب الأشعري، واعتماده عليهم في تقرير المسائل العقدية، وتقليده لهم دون تحقّقه من صحّة كلامهم، ممّا أوقعه في جملةٍ من الأخطاء، ومن ذلك استعماله للمصطلحات البدعية والألفاظ المجملة التي تروّج للباطل وتشغّب بها على أهل الحقّ.

٥- ظهر في كتاب: (المواقف) تناقض الإيجي في مسائل اعتقاديةٍ كثيرة، واضّطراب كلامه في مسائل أخرى، ولا شكّ بأن هذا التناقض والاختلاف من أبرز سمات المشتغلين بعلمي الكلام والفلسفة.

٦- ظهر في كتاب: (المواقف) موافقة الإيجي لأهل السنة والجماعة في مسائل اعتقاديةٍ معدودة، ومخالفته لهم في أكثرها.

وفيما يأتي بيان ذلك:

أ) المسائل التي وافق فيها الإيجي أهل السنة والجماعة:

١- وممّا وافق فيه في توحيد الأسماء والصفات الآتي:

أن أسماء الله تعالى توقيفية، وإثبات الذات الإلهية.

٢- وممّا وافق فيه في النبوّات الآتي:

حكم إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام، وعصمتهم، والتفاضل بينهم وبين الملائكة عليهم السلام، وعموم الرسالة المحمدية.

٣- وممّا وافق فيه في اليوم الآخر الآتي:

حديثه عن البرزخ: من مسألة القبر، وحديثه عن الجزاء: من شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر، وخلق الجنة والنار.

٤- وممّا وافق فيه في الصحابة ﷺ، والإمامة الآتي:

وجوب تعظيم الصحابة ﷺ، والكفّ عن القدح فيهم، وأن أبا بكرٍ الصدّيق ﷺ هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، والتعريف بالإمامة، ووجوب نصب الإمام، وشروط الإمامة، وطرق انعقادها، وإمامة المفضول مع وجود الفاضل، وتحريم الخروج على الإمام.

٥- وممّا وافق فيه في الأسماء والأحكام الآتي:

حكم المخالف للحقّ من أهل القبلة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفصيل أحكام الكفّار.

٦- وممّا وافق فيه في الفِرق المبتدعة الآتي:

حديثه عن فِرق: الخوارج، والشيعة، والجبرية، والنجّارية، والمعتزلة.

ب) المسائل التي خالف فيها الإيجي أهل السنة والجماعة:

١- وممّا خالف فيه في توحيد الربوبية الآتي:

طريقة إثبات وجود الله تعالى، ووحدانيته، ومعرفته، وأول واجب على المكلّف.

٢- وممّا خالف فيه في توحيد الأسماء والصفات الآتي:

الاسم والمسمّى، وأقسام الاسم، وشرح أسماء الله تعالى، وإثبات الصفات، وأقسامها، وأحكامها، والصفات السلبية، والصفات التي أثبتها، والصفات التي اخْتُلف فيها عنده، والصفات التي عطّلها، ورؤية الله تعالى.

٣- وممّا خالف فيه في النبوّات الآتي:

التعريف بالنبي، ودلائل النبوّة، والتعريف بالمعجزة وشروطها، وكيفية حصولها ودلالتها، ومعجزات الرسول ﷺ، والكرامة، والتعريف بالعصمة، وعصمة الملائكة عليهم السلام.

٤-وممّا خالف فيه في اليوم الآخر الآتي:

حديثه عن البرزخ: من البعث، والموقف.

٥-وممّا خالف فيه في القدَر الآتي:

الإرادة الكونية القدَرية، وتعليل أفعال الله تعالى، والواجب على الله تعالى، والتحسين والتقبيح، وخلق أفعال العباد، وتكليف ما لا يطاق.

٦- وممّا خالف فيه في الصحابة ﷺ الآتي:

أن مسألة الأفضلية المعروفة ظنّية لا تفيد القطع.

٧- وممّا خالف فيه في الأسماء والأحكام الآتي:

التعريف بالإيمان، وزيادته ونقصانه، وحكم مرتكب الكبيرة، والتوبة، والتعريف بالكفر.

٨- وممّا خالف فيه في الفِرق المبتدعة الآتي:

حديثه عن فِرق: المرجئة، والمشبّهة، والأشاعرة.

وما حُصر في هذه النقاط مبسوط في مكانه.

والله تعالى أعلم.

ومن توصيات البحث:

١- وجوب الاهتمام بمسائل العقيدة وإبرازها عرضًا وتقريرًا وتأصيلًا وتقعيدًا؛ لإخراج جيلٍ متحصّن بالعقيدة الصحيحة، المبنيّة على الكتاب العزيز والسنة النبوية وما عليه سلف الأمّة، مع عدم الالتفات الى الدعاوى الباطلة التي تقلّل من شأن تعلّم العقيدة وتعليمها وأنها وسيلة للتفرّق لا الاجتماع.

٢- أن يتصدّى أهل الاختصاص لدراسة كتب أهل الكلام، وإخراجها من باب النقد لها، مع التحذير من الوقوع فيما وقع فيه أصحابها من مخالفة النصوص الشرعية، والانحراف عن مذهب أهل السنة والجماعة.

٣- أن يعمد المحقّقون من أهل السنة والجماعة إلى تنقية مصادر التفسير، والحديث وشروحه، والعقيدة، والفقه وأصوله من علم الكلام وأثره؛ حتى تبقى تلك المصادر سليمةً قريبةً من منهج الحقّ، مع الاستفادة منها دون خوف من تسلّل البدعة، بإذن الله تعالى.

وفي الختام:

فإني لا أدّعي لهذا البحث الكمال أو العصمة؛ فأبى الله تعالى أن يكون الكمال إلّا لكتابه، ولا عصمة إلّا لرسوله ﷺ.

وحسبي أني بذلت فيه قصارى جهدي، وصرفت فيه جلّ اهتمامي، وشغلت به معظم وقتي، فإن أصبت فيما بحثته وعرضته فهو من فضل ربّي وحده وتوفيقه، وإن أخطأت في ذلك أو في بعضه فمن نفسي والشيطان، والله تعالى ورسوله ﷺ منه بريئان، والله المستعان.

واللهَ تعالى أسأل أن يتقبّل هذا الجهد المقل، وتلك البضاعة المزجاة بقبوله الحسن، وأن يجعلها خالصةً لوجهه الكريم، شاهدةً لي يوم الدين، وصلّ اللهمّ على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المراجع[1]

الأتابكي، يوسف بن تغري بردي (١٩٩٣م) المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد بن محمد أمين، ط [بدون]، القاهرة: مركز تحقيق التراث.

الأتابكي، يوسف بن تغري بردي (ت [بدون]) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط [بدون]، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

الآجرّي، محمد بن الحسين (١٤٢٠هـ=١٩٩٩م) الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، ط٢، الرياض: دار الوطن.

الأحمد، يوسف بن محمد (١٤١١هـ) منهج المتكلّمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

الأزدي، مقاتل بن سليمان (١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م) تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الأزهري، محمد بن أحمد (٢٠٠١م) تهذيب اللغة، تحقيق: محمد بن عوض مرعب، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الإسفرائيني، إبراهيم بن محمد (١٣٢٩هـ) حاشية الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية، ط [بدون]، القاهرة: مكتبة كردستان العلمية.

الإسفرائيني، طاهر بن محمد (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفِرق الهالكين، تحقيق: كمال بن يوسف الحوت، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الإسماعيلي، أحمد بن إبراهيم (١٤١٢هـ) اعتقاد أئمّة الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، ط١، الرياض: دار العاصمة.

الأسنوي، عبد الرحيم (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) طبقات الشافعية، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الإشبيلي، عبد الحقّ بن عبد الرحمن (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) العاقبة في ذكر الموت، تحقيق: خضر بن محمد خضر، ط١، الكويت: مكتبة دار الأقصى.

الآشتياني، عبّاس بن إقبال (١٩٨٩م) تاريخ إيران بعد الإسلام، ترجمة: محمد بن علاء الدين منصور، ط [بدون]، القاهرة: دار الثقافة.

الأشعري، علي بن إسماعيل (١٣٩٧هـ) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية بنت حسين محمود، ط١، القاهرة: دار الأنصار.

الأشعري، علي بن إسماعيل (١٤٠٩هـ=١٩٨٨م) رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله بن شاكر المصري، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

(١) لا يُعتدّ بأل التعريف ولا بأب وابن في الترتيب الألفبائي.

الأشعري، علي بن إسماعيل (ت [بدون]) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأشقر، عمر بن سليمان (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، ط٢، عمّان: دار النفائس.

الأشقر، عمر بن سليمان (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) القيامة الكبرى، ط٦، عمّان: دار النفائس.

الأصبهاني، أحمد أبو نُعيم (١٤٠٥هـ) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٤، بيروت: دار الكتاب العربي.

الأصبهاني، أحمد أبو نُعيم (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) دلائل النبوة، حقّقه: عبد البرّ عبّاس ومحمد بن رواس قلعجي، ط٢، بيروت: دار النفائس.

الأصبهاني، إسماعيل أبو القاسم (١٤١٩هـ=١٩٩٩م) الحجّة في بيان المحجّة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، ط٢، الرياض: دار الراية.

الأصبهاني، إسماعيل أبو القاسم (١٤٠٩هـ) دلائل النبوّة، تحقيق: محمد بن محمد الحدّاد، ط١، الرياض: دار طيبة.

الأصفهاني، الحسين الرّاغب (ت [بدون]) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد بن سيد كيلاني، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

الأفغاني، الشمس السلفي (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، ط٢، الطائف: مكتبة الصدّيق.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م) التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان وتمييز سقيمه من صحيحه وشاذه من محفوظه، ط١، جدّة: دار باوزير.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط [بدون]، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م) صحيح سنن الترمذي، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) صحيح سنن أبي داود، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) صحيح سنن ابن ماجه، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) ضعيف الترغيب والترهيب، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م) ضعيف سنن الترمذي، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م) ضعيف سنن أبي داود، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد بن ناصر الدين (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي.

آلورد، وليم (١٨٩٧م) فهرست المخطوطات العربية في المكتبة الملكية في برلين ألمانيا، ط [بدون]، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية.

الألوسي، محمود بن عبد الله (ت [بدون]) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط [بدون]، بيروت: دارإحياء التراث العربي.

الآمدي، علي بن أبي علي (١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م) أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد بن محمد المهدي، ط٢، القاهرة: مطبعة دار الكتاب والوثائق القومية.

الآمدي، علي بن أبي علي (١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م) الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزّاق عفيفي، ط١، الرياض: دار الصميعي.

أمير، جابر بن إدريس (١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م) مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، ط١، الرياض: أضواء السلف.

الأمير، محمد بن محمد (١٣٦٨هـ=١٩٤٨م) حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت [بدون]) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (١٤٣٣هـ) تحقيق التفسير في تكثير التنوير، تحقيق: فهد بن سليمان المهوّس، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت [بدون]) المواقف في علم الكلام، ط [بدون]، بيروت: عالم الكتب.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت [بدون]) الموقف الخامس في الإلهيات، تحقيق: أحمد المهدي، ط [بدون]، القاهرة: مكتبة الأزهر.

البابرتي، محمد بن محمد (١٤٠٩هـ=١٩٨٩م) شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، تحقيق: عارف آيتكن، ط١، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

بابويه، محمد بن علي (ت [بدون]) التوحيد، صحّحه وعلّق عليه: هاشم بن الحسيني الطهراني، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

البار، محمد بن علي (١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م) كيف أسلم المغول، ط١، عمّان: دار الفتح.

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله (١٤١١هـ) الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته، ط٢، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

الباقلاني، محمد بن الطيّب (١٩٧١م) إعجاز القرآن، ط [بدون]، القاهرة: دار المعارف.

الباقلاني، محمد بن الطيّب (١٩٥٧م) التمهيد، عُني بتصحيحه ونشره: رتشرد مكارثي، ط [بدون]، بيروت: المكتبة الشرقية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (١٣٩٨هـ=١٩٧٨م) خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط [بدون]، الرياض: دار المعارف السعودية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى بن ديب البغا، ط٣، دمشق: دار ابن كثير.

البدر، عبد الرزّاق بن عبد المحسن (١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م) فقه الأسماء الحسنى، ط١، الرياض: دار التوحيد.

البدر، عبد الرزّاق بن عبد المحسن (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد، ط١، القاهرة: دار ابن عفّان.

البدر، عبد الرزّاق بن عبد المحسن (١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م) المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التوحيد، ط١، الكويت: مكتبة ابن القيّم.

البرّاك، عبد الله بن صالح (٢٠٠٥م) نصوص ممّا فُقد من كتاب السنة لأبي بكر الخلّال، مجلة كلّيّة دار العلوم بجامعة القاهرة، العدد ٣٦: ٣٨٩-٤٤٧.

البربهاري، الحسن بن علي (١٤٠٨هـ) شرح السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، ط١، الدمام: دار ابن القيّم.

البريكان، إبراهيم بن محمد (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م) القواعد الكلّيّة للأسماء والصفات عند السلف، ط١، القاهرة: دار ابن عفّان.

البزّار، أحمد بن عمرو (١٤٠٩هـ) البحر الزخّار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

البستي، محمد بن حبّان (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) الثقات، تحقيق: السيد بن شرف الدين أحمد، ط١، بيروت: دار الفكر.

البستي، محمد بن حبّان (١٤١٤هـ=١٩٩٣م) صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلّبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة.

البستي، محمد بن حبّان (١٩٥٩م) مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: م. فلايشهمر، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن بطّال، علي بن خلف (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م) شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط٢، الرياض: مكتبة الرشد.

البغدادي، أحمد الخطيب (ت [بدون]) تاريخ بغداد، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

البغدادي، إسماعيل باشا (١٤١٣هـ=١٩٩٢م) إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظنون، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

البغدادي، إسماعيل باشا (١٤١٣هـ=١٩٩٢م) هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (١٩٧٧م) الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية، ط٢، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

البغوي، الحسين بن مسعود (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد بن زهير الشاويش، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي.

البغوي، الحسين بن مسعود (ت [بدون]) معالم التنزيل، تحقيق: خالد بن عبد الرحمن العك، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

البقاعي، برهان الدين (١٤٠٠هـ=١٩٨٠م) مصرع التصوّف، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، ط [بدون]، مكة المكرمة: مكتبة عبّاس أحمد الباز.

البيجوري، إبراهيم بن محمد (١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ضبطه وصحّحه: عبد الله بن محمد الخليلي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت [بدون]) الأسماء والصفات، ط [بدون]، د ن [بدون].

البيهقي، أحمد بن الحسين (١٤٠١هـ) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد بن عصام الكاتب، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

البيهقي، أحمد بن الحسين (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

البيهقي، أحمد بن الحسين (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط [بدون]، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز.

البيهقي، أحمد بن الحسين (١٤١٠هـ) شُعب الإيمان، تحقيق: محمد بن السعيد بسيوني زغلول، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

التركي، إبراهيم بن منصور (١٤٣٠هـ) القول بالصّرفة في إعجاز القرآن الكريم، مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد ٢: ١٥٣-١٩٢.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت [بدون]) سنن الترمذي، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، ط [بدون]، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

التفتازاني، مسعود بن عمر (١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م) حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

التفتازاني، مسعود بن عمر (ت [بدون]) شرح العقائد النسفية، ط [بدون]، بغداد: مكتبة المثنى.

التفتازاني، مسعود بن عمر (١٤٠١هـ=١٩٨١م) شرح المقاصد في علم الكلام، ط١، باكستان: دار المعارف النعمانية.

التميمي، محمد بن خليفة (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) حقوق النبي ﷺ على أمّته في ضوء الكتاب والسنة، ط١، الرياض: أضواء السلف.

التميمي، محمد بن خليفة (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، ط١، الكويت: دار إيلاف.

التميمي، محمد بن خليفة (ت [بدون]) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، ط [بدون]، الكويت: دار إيلاف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤١٧هـ) الاستغاثة في الردّ على البكري، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، ط١، الرياض: دار الوطن.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٣هـ) الاستقامة، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٣٦٩هـ) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٦هـ) الإيمان، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٨هـ) بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٣٩٢هـ) بيان تلبيس الجَهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط١، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدَر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٥هـ) جامع الرسائل، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط٢، القاهرة: مطبعة المدني.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: علي بن سيد المدني، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة المدني.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) الحسنة والسيئة، تحقيق: محمد بن جميل غازي، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة المدني.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) الردّ على المنطقيين، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) رسالة في التوبة، ط [بدون]، د ن [بدون].

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤١٥هـ) شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، ط١، الرياض: مكتبة الرشد.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤١٧هـ) الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد بن عبد الله الحلواني ومحمد كبير بن أحمد شودري، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٢١هـ) الصفدية، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط [بدون]، الرياض: دار الفضيلة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤١٢هـ) العقيدة الواسطية، تحقيق: محمد بن عبد العزيز مانع، ط٢، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين بن محمد مخلوف، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٣٩٠هـ=١٩٧٠م) قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة، تحقيق: زهير الشاويش، ط [بدون]، بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد، ط [بدون]، القاهرة: دار المدني.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٦هـ) منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد بن رشاد سالم، ط١،القاهرة: مؤسسة قرطبة.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م) النبوّات، ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت [بدون]) نقض أساس التقديس، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

الثعلبي، أحمد بن محمد (١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م) الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجاحظ، عمرو بن بحر(ت [بدون]) البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ط [بدون]، بيروت: دار صعب.

الجاحظ، عمرو بن بحر (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) الحيوان، تحقيق: عبد السلام بن محمد هارون، ط [بدون]، بيروت: دار الجيل.

الجامي، محمد أمان بن علي (١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، ط٣، عجمان: مكتبة الفرقان.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد ألتونجي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

الجزري، علي بن محمد (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) أُسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن أحمد الرفاعي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجزري، المبارك بن الأثير (١٣٩٩هـ=١٩٧٩م) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر بن أحمد الزاوي ومحمود بن محمد الطناحي، ط [بدون]، بيروت: المكتبة العلمية.

ابن الجزري، محمد بن محمد (١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م) غاية النهاية في طبقات القرّاء، تحقيق: ج. برجستراسر، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن جزَيّ، محمد بن أحمد (١٤١٠هـ=١٩٩٠م) تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد بن علي فركوس، ط١، الجزائر: دار التراث الإسلامي.

الجصّاص، أحمد بن علي (١٤٠٥هـ) أحكام القرآن، تحقيق: محمد بن الصادق قمحاوي، ط [بدون]، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجعيد، خالد بن سعود (ت [بدون]) آراء القرطبي النقدية في المسائل العقدية من خلال تفسيره، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد بن عبد المنعم أحمد، ط٣، الدوحة: دار الثقافة.

الجمحي، محمد بن سلّام (ت [بدون]) طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود بن محمد شاكر، ط [بدون]، جدّة: دار المدني.

ابن أبي جمرة، عبد الله بن سعد (١٣٤٨هـ) بهجة النفوس وتحلّيها بمعرفة ما لها وما عليها، ط١، القاهرة: مطبعة الصدق الخيرية.

جمع من العلماء (١٤٢٤هـ) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزّاق الدويش، ط١، الرياض: دار المؤيّد.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤٠٤هـ) زاد المسير في علم التفسير، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤٠٣هـ) العِلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: خليل الميس، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) كشف المُشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي بن حسين البواب، ط [بدون]، الرياض: دار الوطن.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤٠٩هـ) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط٢، القاهرة: دار هجر.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٣٥٨هـ) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط١، بيروت: دار صادر.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) الموضوعات، تحقيق: توفيق حمدان، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطّلة والجَهمية، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) أحكام أهل الذمّة، تحقيق: شاكر بن توفيق العاروري ويوسف بن أحمد البكري، ط١، الدمام: دار ابن حزم.

الجوزية، محمد ابن قيّم (ت [بدون]) أسماء الله الحسنى وصفاته، جمع وإعداد وتحقيق: عماد زكي البارودي، ط [بدون]، القاهرة: المكتبة التوفيقية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٩٧٣م) أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط [بدون]، بيروت: دار الجيل.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢، بيروت: دار المعرفة.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) بدائع الفوائد، تحقيق: عادل بن عبد الحميد العدوي وهشام بن عبد العزيز عطا، ط [بدون]، مكة المكرمة: نزار بن مصطفى الباز.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط٢، الكويت: دار العروبة.

الجوزية، محمد ابن قيّم (ت [بدون]) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) حاشية ابن القيّم على سنن أبي داود، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (ت [بدون]) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل

من الكتاب والسنة، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤٠٧هـ=١٩٨٦م) زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٣٩٨هـ) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدَر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بن بدر الدين النعساني، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) الصلاة وحكم تاركها وسياق صلاة النبي من حين كان يكبّر إلى أن يفرغ منها، تحقيق: بسّام بن عبد الوهاب الجابي، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) الصواعق المرسلة على الجَهمية والمعطّلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط٣، الرياض: دار العاصمة.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط٢، الدمام: دار ابن القيّم.

الجوزية، محمد ابن قيّم (ت [بدون]) عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق: زكريا بن علي يوسف، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٣٩٣هـ=١٩٧٣م) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي.

الجوزية، محمد ابن قيّم (ت [بدون]) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد ابن قيّم (١٤٠٣هـ) المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدة، ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد (١٩٩٠م) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطّار، ط٤، بيروت: دار العلم للملايين.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٣٦٩هـ=١٩٥٠م) الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: علي بن عبد المنعم عبد الحميد ومحمد بن يوسف موسى، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة السعادة.

الحاكم، محمد بن عبد الله (١٤١١هـ=١٩٩٠م) المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى بن عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الحبشي، عبد الله بن محمد (ت [بدون]) جامع الشروح والحواشي، ط [بدون]، د ن [بدون].

حجازي، عوض الله بن جاد (ت [بدون]) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط٦، القاهرة: دار الطباعة المحمدية.

الحجر، رزق (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ط١، جدّة: الدار السعودية.

الحربي، إبراهيم بن إسحاق (١٤٠٥هـ) غريب الحديث، تحقيق: سليمان بن إبراهيم العايد، ط١، مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى

ابن حزم، علي بن أحمد (١٤٠٤هـ) الإحكام في أصول الأحكام، ط١، القاهرة: دار الحديث.

ابن حزم، علي بن أحمد (ت [بدون]) الفِصل في المِلل والأهواء والنّحل، ط [بدون]، القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن حزم، علي بن أحمد (ت [بدون]) المحلّى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط [بدون]، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن حزم، علي بن أحمد (ت [بدون]) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

حسن، سامي بن عطا (ت [بدون]) عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال، ط [بدون]، المفرق: جامعة آل البيت.

الحسني، عبد الحيّ بن فخر الدين (١٤٢٠هـ=١٩٩٩م) الإعلام بمن في تاريخ الهند من أعلام، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

حكمي، حافظ بن أحمد (ت [بدون]) أعلام السنة المنشورة، تحقيق: حلمي بن إسماعيل الرشيدي، ط [بدون]، الإسكندرية: دار العقيدة.

حكمي، حافظ بن أحمد (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط١، الدمام: دار ابن القيّم.

الحلبي، علي بن حسن (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق رواية ودراية، ط [بدون]، جدّة: مكتبة الصحابة.

الحليمي، الحسين بن الحسن (١٣٩٩هـ=١٩٧٩م) المنهاج في شُعب الإيمان، تحقيق: حلمي بن محمد فودة، ط١، بيروت: دار الفكر.

الحمد، محمد إبراهيم (ت [بدون]) الإيمان باليوم الآخر، ط [بدون]، د ن [بدون].

الحموي، ياقوت بن عبد الله (١٤١١هـ=١٩٩١م) معجم الأدباء، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت [بدون]) معجم البلدان، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الحميدي، محمد بن فتوح (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة بنت محمد عبد العزيز، ط١،القاهرة: مكتبة السنة.

الحميري، عبد الملك بن هشام (١٤١١هـ) السيرة النبوية، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط١، بيروت: دار الجيل.

الحميري، محمد بن عبد الله (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إ. لافي بروفنصال، ط٢، بيروت: دار الجيل.

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد (١٤٠٦هـ) السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، ط١، الدمام: دار ابن القيّم.

الحوت، محمد بن درويش (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تحقيق: مصطفى بن عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

حيا الله، حمدي (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) أثر التفلسف في الفكر الإسلامي، ط [بدون]، د ن [بدون].

الخزرجي، أحمد ابن أبي أصيبعة (ت [بدون]) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ط [بدون]، بيروت: دار مكتبة الحياة.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) التوحيد وإثبات صفات الربّ ﷻ، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط١، الرياض: مكتبة الرشد.

الخطّابي، حمد بن محمد (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) شأن الدعاء، تحقيق: أحمد يوسف الدقّاق، ط٣، دمشق: دار الثقافة العربية.

الخطّابي، حمد بن محمد (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م) الغنية عن الكلام وأهله، ط [بدون]، القاهرة: دار المنهاج.

الخطفي، جرير بن عطية (ت [بدون]) ديوان جرير بن عطية، تحقيق: نعمان بن محمد طه، ط٣، القاهرة: دار المعارف.

الخفاجي، أحمد بن محمد (١٤٢١هـ=٢٠٠١م) نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عِياض، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الخلّال، أحمد بن محمد (١٤١٠هـ=١٩٨٩م) السنة، تحقيق: عطية الزهراني، ط١، الرياض: دار الراية.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (١٩٨٤م) مقدّمة ابن خلدون، ط٥، بيروت: دار القلم.

ابن خلّكان، أحمد بن محمد (ت [بدون]) وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط [بدون]، بيروت: دار الثقافة.

الخميّس، محمد عبد الرحمن (١٤٢٠هـ) بدعة الكلام النفسي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٢٥: ١٣-٩٢.

الخميّس، محمد عبد الرحمن (١٤١٩هـ=١٩٩٩م) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة، ط١، عجمان: مكتبة الفرقان.

الدارقطني، علي بن عمر (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) العِلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن بن زين الله السلفي، ط١، الرياض: دار طيبة.

الدّارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) سنن الدّارمي، تحقيق: حسين بن سليم أسد، ط١، الرياض: دار المغني.

الدّارمي، عثمان أبو سعيد (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) الردّ على الجَهمية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١، الكويت: الدار السلفية.

الدّارمي، عثمان أبو سعيد (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) نقض الدّارمي على المرّيسى الجَهمي العنيد، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط١، الرياض: مكتبة الرشد.

الداني، أبو عمرو (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الداودي، أحمد بن محمد (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) طبقات المفسّرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

ابن دريد، (ت [بدون])، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بن منير بعلبكي، ط [بدون]، د ن [بدون].

الدسوقي، محمد (١٢٩٧هـ) حاشية الدسوقي على أمّ البراهين، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة شرف موسى.

الدمشقي، عمر بن علي (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود، وعلي بن محمد معوّض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الدميجي، عبد الله بن عمر (١٤٠٨هـ) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ط٢، الرياض: دار طيبة.

الدواني، محمد بن أسعد (ت [بدون]) شرح العقائد العضدية، ط [بدون]، د ن [بدون].

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر بن عبد السلام تدمري، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت [بدون]) تذكرة الحفّاظ، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٣٤٠هـ) تلخيص المستدرك، ط١، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٣هـ) سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد بن نعيم عرقسوسي، ط٩، بيروت: موسسة الرسالة.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٩٨٤م) العِبر في خبر من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجّد، ط٢، الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٦هـ=١٩٩٥م) العلوّ للعليّ الغفّار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٣هـ=١٩٩٢م) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوّامة، ط١، جدّة: دار القبلة للثقافة الإسلامية.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٣هـ=١٩٩٣م) معجم محدّثي الذهبي، تحقيق: روحية بنت عبد الرحمن السويفي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٨هـ) المعجم المختص بالمحدّثين، تحقيق: محمد بن الحبيب الهيلة، ط١، الطائف: مكتبة الصدّيق.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٤هـ) معرفة القرّاء الكبارعلى الطبقات والأعصار، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف وشعيب الأرنؤوط وصالح بن مهدي عباس، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٤هـ) المعين في طبقات المحدّثين، تحقيق: همّام بن عبد الرحيم سعيد، ط١، عمّان: دار الفرقان.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت [بدون]) من ذيول العِبر، تحقيق: صلاح الدين المنجّد، ط [بدون]، الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٣٧٤هـ) المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تحقيق: محب الدين الخطيب، ط١، الرياض: وكالة الطباعة والترجمة.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٩٩٥م) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم (ت [بدون]) تفسير القرآن تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، تحقيق: أسعد بن محمد الطيّب، ط [بدون]، صيدا: المكتبة العصرية.

الرازي، محمد بن عمر (١٩٨٦م) الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد بن حجازي السقّا، ط [بدون]، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الرازي، محمد بن عمر (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) أساس التقديس في علم الكلام، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٢هـ) اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي بن سامي النشار، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) التفسير الكبير، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، محمد بن عمر (١٣٢٥هـ) شرح الإشارات والتنبيهات، ط [بدون]، القاهرة: المطبعة الخيرية.

الرازي، محمد بن عمر (ت [بدون]) شرح عيون الحكمة، تحقيق: محمد بن حجازي السقّا، ط [بدون]، طهران: مؤسسة الصادق.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) عصمة الأنبياء، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

الرازي، محمد بن عمر (١٣٢٣هـ) لوامع البيّنات شرح أسماء الله تعالى والصفات، عُني بتصحيحه: محمد بن بدر الدين النعساني، ط١، مصر: المطبعة الشرفية.

الرازي، محمد بن عمر (١٣٤٣هـ) المباحث المشرقية، ط [بدون]، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الرازي، محمد بن عمر (١٣٢٣هـ) محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين،

ط١، القاهرة: المطبعة الحسينية.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٠هـ) المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه بن جابر العلواني، ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد بن حجازي السقّا، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) معالم أصول الدين، تحقيق: طه بن عبد الرؤوف سعد، ط [بدون]، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، تحقيق: خالد بن عبد اللطيف العلمي، ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٣٩٩هـ) التخويف من النار والتعريف بحال البوار، ط١، دمشق: دار البيان.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلِم، تحقيق: إبراهيم باجس وشعيب الأرنؤوط، ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٣٧٢هـ=١٩٥٢م) الذّيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) شرح عِلل الترمذي، تحقيق: همّام بن عبد الرحيم سعيد، ط١، الزرقاء: مكتبة المنار.

ابن رشد، محمد بن أحمد (١٩٦٤م) تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، القاهرة: دار المعارف.

ابن رشد، محمد بن أحمد (١٩٦٤م) مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق: محمود قاسم، ط٢، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الرضواني، محمود بن عبد الرزّاق (١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م) أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، ط١، القاهرة: مكتبة سلسبيل.

الرضواني، محمود بن عبد الرزّاق (٢٠١٤م) المختصر المفيد في علّة تصنيف التوحيد، ط١، القاهرة: مكتبة سلسبيل.

زاده، طاش كبري (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ط [بدون]، بيروت: دار الكتاب العربي.

زاده، طاش كبري (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

زاده، عبد اللطيف بن محمد (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) أسماء الكتب، تحقيق: محمد ألتونجي، ط٣، بيروت: دار الفكر.

الزبيدي، محمد بن مرتضى (ت [بدون]) تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط [بدون]، القاهرة: دار الهداية.

الزجّاج، إبراهيم بن السّري (ت [بدون]) معاني القرآن وإعرابه، ط [بدون]، د ن [بدون].

الزركان، محمد بن صالح (ت [بدون]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الزركلي، خير الدين (٢٠٠٢م) الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين.

الزفتاوي، عصام الدين بن السيد (٢٠٠٩م) مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، القاهرة.

ابن زكريا، أحمد بن فارس (١٤٢٠هـ=١٩٩٩م) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام بن محمد هارون، ط٢، بيروت: دار الجيل.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت [بدون]) الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي بن محمد البجاوي ومحمد بن أبي الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت: دار المعرفة.

الزمخشري، محمود بن عمر (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان.

الزهري، محمد بن سعد (ت [بدون]) الطبقات الكبرى، ط [بدون]، بيروت: دار صادر.

السبكي، تاج الدين بن علي (١٤١٣هـ) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتّاح بن محمد الحلو ومحمود بن محمد الطناحي، ط٢، القاهرة: دار هجر.

السبكي، تقي الدين بن عبد الكافي (١٤٠٤هـ) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: جماعة من العلماء، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

السبكي، تقي الدين بن عبد الكافي (ت [بدون]) فتاوى السبكي، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

السجزي، عبيد الله بن سعيد (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) الردّ على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق: محمد بن باكريم باعبد الله، ط١، الرياض: دار الراية.

السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت [بدون]) سنن أبي داود، تحقيق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر.

السجستاني، محمد بن عزيز (١٤١٦هـ=١٩٩٥م) غريب القرآن، تحقيق: محمد بن أديب جمران، ط [بدون]، دمشق: دار قتيبة.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت [بدون]) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط [بدون]، بيروت: دار الجيل.

السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت [بدون]) التنبيهات اللطيفة، ط [بدون]، د ن [بدون].

السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، تحقيق: ابن عثيمين، ط [بدون]، بيروت: مؤسسة الرسالة.

السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) الحقّ الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين، ط٢، الدمام: دار ابن القيّم.

السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت [بدون]) القول السديد شرح كتاب التوحيد، ط [بدون]، د ن [بدون].

السّعدي، عيسى بن عبد الله (١٤٢٢هـ) الوعد الأخروي شروطه وموانعه، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.

السعيدي، حسين بن حسين (١٤١٧هـ) الآمدي وآراؤه الاعتقادية في النبوة والرسالة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

السّفّاريني، محمد بن أحمد (١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م) البحور الزاخرة في علوم الآخرة، تحقيق: محمد إبراهيم شومان، ط١، الكويت: دار غراس.

السّفّاريني، محمد بن أحمد (ت [بدون]) شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، تحقيق: زهير الشاويش، ط [بدون]، بيروت: المكتب الإسلامي.

السّفّاريني، محمد بن أحمد (١٤١١هـ=١٩٩١م) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، تحقيق: سليمان سحمان وعبد الرحمن أبا بطين، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي.

السلامي، محمد بن رافع (١٤٠٢هـ) الوفيّات، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف وصالح بن مهدي عباس، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

السلمي، عبد الرحيم بن صمايل (١٤١٧هـ) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلّمين، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

السمرقندي، محمد بن أشرف (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد بن عبد الرحمن الشريف، ط [بدون]، الكويت: مكتبة الفلاح.

السمعاني، منصور بن محمد (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق: محمد بن حسين الجيزاني، ط١،المدينة النبوية: مكتبة أضواء المنار.

السمعاني، منصور بن محمد (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) تفسير السمعاني، تحقيق: غنيم بن عبّاس غنيم وياسر إبراهيم، ط١، الرياض: دار الوطن.

السمعاني، منصور بن محمد (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) قواطع الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ حكمي، ط١، الرياض: مكتبة التوبة.

السهلي، عبد الله بن دجين (٢٠٠٤م) بحث نقد المواقف، ط [بدون]، القاهرة: كلية دار العلوم.

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله (ت [بدون]) الروض الأُنف في شرح السيرة النبوية، ط [بدون]، د ن [بدون].

السودوني، قاسم بن قطلوبغا (١٤١٣هـ=١٩٩٢م) تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق: محمد خير بن رمضان يوسف، ط١، بيروت: دار القلم.

السيالكوتي، عبد الحكيم بن شمس الدين (١٣١١هـ) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، ط١، الأستانة: دار الطباعة العامرة.

ابن سيده، علي بن إسماعيل (٢٠٠٠م) المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو سيف، محمد بن عبد الرحمن (١٤٢٩هـ) التمانع الدالّ على التوحيد ونقد مسالك المتكلّمين، مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٤٥: ١٠٥-١٣٢.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله (١٩٥٤م) عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط [بدون]، القاهرة: منشورات المعهد العلمي.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤١١هـ) البدور السافرة في أمور الآخرة، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(ت [بدون]) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد بن أبي الفضل إبراهيم، ط [بدون]، صيدا: المكتبة العصرية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤١٥هـ) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، ط٢، الرياض: مكتبة الكوثر.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(١٤٠٦هـ) تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق: يوسف المرعشلي، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) الحبائك في أخبار الملائك، تحقيق: محمد بن السعيد بسيوني، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت [بدون]) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ط [بدون]، د ن [بدون].

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) الخصائص الكبرى، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت [بدون]) الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد بن لطفي الصبّاغ، ط [بدون]، الرياض: جامعة الملك سعود.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت [بدون]) ذيل طبقات الحفّاظ، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤٠٣هـ) طبقات الحفّاظ، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٣٩٦هـ) طبقات المفسّرين، تحقيق: علي بن محمد عمر، ط١، القاهرة: مكتبة وهبة.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) المزهر في علوم اللغة والأدب، تحقيق: فؤاد بن علي منصور، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت [بدون]) نظم العيقان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حتّي، ط [بدون]، بيروت: المكتبة العلمية.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، الرياض: دار ابن عفّان.

الشافعي، حسن (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) الآمدي وآراؤه الكلامية، ط١، القاهرة: دار السلام.

الشافعي، علي ابن عساكر (١٩٩٥م) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الشافعي، محمد بن إدريس (١٣٥٨هـ=١٩٣٩م) الرسالة، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، ط [بدون]، د ن [بدون].

شامي، يحيى (١٩٩٣م) موسوعة المدن العربية والإسلامية، ط١، بيروت: دار الفكر.

شحاتة، زين محمد (١٤٢٢هـ) المنهج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط١٠، الرياض: دار بلنسية.

الشرواني، عبد الحميد بن الحسين (ت [بدون]) حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد (١٤٠٥هـ) التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت [بدون]) شرح المواقف، تحقيق: محمود بن عمر الدمياطي، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار (١٤٢٦هـ) دفع إيهام الاضّطراب عن آيات الكتاب، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.

الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ط٤، الكويت: الدار السلفية.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (١٤٠٤هـ) المِلل والنّحل، تحقيق: محمد بن سيد كيلاني، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م) نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشهري، عبد الله بن ظافر (١٤٢٣هـ) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

الشوكاني، محمد بن علي (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد بن سعيد البدري، ط١، بيروت: دار الفكر.

الشوكاني، محمد بن علي (ت [بدون]) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

الشوكاني، محمد بن علي (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) التّحف في مذاهب السلف، تحقيق: طارق السعود، ط٢، بيروت: دار الهجرة.

الشوكاني، محمد بن علي (ت [بدون]) فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الشوكاني، محمد بن علي (١٩٧٣م) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، ط [بدون]، بيروت: دار الجيل.

الشيباني، أحمد بن حنبل (١٤١١هـ) أصول السنة، ط١، الخرج: دار المنار.

الشيباني، أحمد بن حنبل (١٣٩٣هـ) الردّ على الزنادقة والجَهمية، تحقيق: محمد بن حسن راشد، ط [بدون]، القاهرة: المطبعة السلفية.

الشيباني، أحمد بن حنبل (١٤٠٨هـ) العقيدة رواية أبي بكر الخلّال، تحقيق: عبد العزيز بن عزّ الدين السيروان، ط١، دمشق: دار قتيبة.

الشيباني، أحمد بن حنبل (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله بن محمد عبّاس، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الشيباني، أحمد بن حنبل (١٤٢١هـ=٢٠٠١م) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الشيباني، علي بن أبي الكرم (١٤١٥هـ) الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشيباني، عمرو بن أبي عاصم (١٤٠٠هـ) السنة، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني، ط١، بيروت:

المكتب الإسلامي.

شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي (١٣١٧هـ) نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، ط، القاهرة: المطبعة الأدبية.

الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت [بدون]) طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس، ط [بدون]، بيروت: دار القلم.

الصابوني، إسماعيل أبو عثمان (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط٢، الرياض: دار العاصمة.

الصاعدي، مريم بنت عبد العالي (١٤٣٠هـ) معاني أسماء الله الحسنى بين أهل السنة والمخالفين، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

صبحي، أحمد بن محمود (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفِرق الإسلامية في أصول الدين الأشاعرة، ط٥، بيروت: دار النهضة العربية.

الصفدي، خليل بن أيبك (ت [بدون]) نكت الهميان في نكت العميان، ط [بدون]، د ن [بدون].

الصفدي، خليل بن أيبك (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م) الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ط [بدون]، بيروت: دار إحياء التراث.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (١٩٩٢م) طبقات فقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين بن علي نجيب، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (١٤١٤هـ) إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، تحقيق: عبد الله بن شاكر الجندي، ط١، حائل: دار الأندلس.

الصيّاد، فؤاد عبد المعطي (١٩٨٠م) المغول في التاريخ، ط [بدون]، بيروت: دار النهضة العربية.

الضبّي، سيف بن عمر (١٣٩١هـ) الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: أحمد بن راتب عرموش، ط١، بيروت: دار النفائس.

الطالقاني، إسماعيل بن عبّاد (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) المحيط في اللغة، تحقيق: محمد بن حسن آل ياسين، ط١، بيروت: عالم الكتب.

الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤١٣هـ) الدعاء، تحقيق: مصطفى بن عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤١٥هـ) المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط [بدون]، القاهرة: دار الحرمين.

الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤٠٤هـ=١٩٨٣م) المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، الموصل: مكتبة الزهراء.

الطبري، محمد بن جرير (١٤٠٥هـ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الطبري، محمد بن جرير (١٤٠٥هـ) صريح السنة، تحقيق: بدر بن يوسف المعتوق، ط١، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

الطّحاوي، أحمد بن محمد (١٤١٦هـ=١٩٩٥م) العقيدة الطّحاوية، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

الطرسوسي، إبراهيم بن علي (ت [بدون]) تحفة التُرك فيما يجب أن يعمل في المُلك، ط [بدون]، د ن [بدون].

الطفيل، عامر (١٣٩٩هـ=١٩٧٩م) ديوان عامر بن الطفيل، رواية: محمد بن القاسم الأنباري، ط [بدون]، بيروت: دار صادر.

الطوسي، محمد بن الحسن (ط [بدون]) تجريد المنطق، د ن [بدون]، ت [بدون].

الطوسي، نصير الدين (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) تلخيص المحصّل، ط٢، بيروت: دار الأضواء.

الطيّب، أحمد (١٤٠٢هـ) مباحث الوجود والماهيّة من كتاب المواقف، ط١، القاهرة: دار الطباعة المحمدية.

عاشور، سعيد عبد الفتّاح (١٩٧٧م) بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، ط [بدون]، د ن [بدون].

ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٩٧م) التحرير والتنوير، ط [بدون]، تونس: دار سحنون.

ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله (٢٠٠٠م) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم بن محمد عطا ومحمد بن علي معوّض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله (١٤١٢هـ) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، ط١، بيروت: دار الجيل.

ابن عبد البرّ، يوسف بن بن عبد الله (١٣٨٧هـ) التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: محمد بن عبد الكبير البكري ومصطفى بن أحمد العلوي، ط [بدون]، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

آل عبد اللطيف، أحمد بن عبد اللطيف (١٤٠٣هـ) عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

آل عبد اللطيف، أحمد بن عبد اللطيف (١٤١٤هـ=١٩٩٣م) منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ط١، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

عبد المنعم، صبحي (٢٠٠٠م) المغول والمماليك السياسة والصراع، ط١، القاهرة: العربي.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد (١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م) العقود الدّرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة.

ابن عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله (١٩٩٩م) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، تحقيق: محمد بن أيمن الشبراوي، ط١، بيروت: عالم الكتب.

ابن عبد الوهاب، محمد (ت [بدون]) الرسائل الشخصية، تحقيق: سيد حجاب وعبد العزيز الرومي ومحمد بلتاجي، ط١، الرياض: مطابع الرياض.

ابن عبد الوهاب، محمد (ت [بدون]) الفتاوى، تحقيق: صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزّاق الدويش، ط١، الرياض: مطابع الرياض.

ابن عبد الوهاب، محمد (ت [بدون]) مؤلّفات محمد بن عبد الوهاب في العقيدة، تحقيق: سيد حجاب وعبد العزيز بن زيد الرومي ومحمد بلتاجي، ط [بدون]، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

العتيبي، سهل بن رفاع (١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م) المنهج الكلامي ملامحه وآثاره على مناهج التعليم الديني المعاصر في العالم الإسلامي، ط [بدون]، كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية.

عثمان، مغفور (١٣٩٨هـ) النبوّة والرسالة في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) شرح ثلاثة الأصول، ط٢، الرياض: دار الثريا.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤٢١هـ) شرح العقيدة الواسطية، خرّج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فوّاز الصميل، ط٦، الدمام: دار ابن الجوزي.

العثيمين، محمد بن صالح (ت [بدون]) شرح كشف الشُبهات، إعداد: فهد بن ناصر السليمان، ط [بدون]، الرياض: دار الثريا.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) شرح لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط٣، الرياض: مكتبة طبرية.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط٢، القاهرة: مكتبة السنة.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٤هـ) القول المفيد على كتاب التوحيد، ط٢، الدمام: دار ابن الجوزي.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤١٣هـ) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط٧، الرياض: دار الوطن.

العجلي، عبد الرحمن بن أحمد (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) أحاديث في ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط١، الرياض: دار أطلس.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (١٣٨٩هـ=١٩٧٠م) التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد عثمان، ط١، بيروت: دار الفكر.

ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت [بدون]) أحكام القرآن، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

العريبي، محمد (١٩٩٢م) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ط١، بيروت: دار الفكر.

العريفي، سعود بن عبد العزيز (١٤١٩هـ) الأدلّة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط١، مكة المكرمة:

دار عالم الفوائد.

العريني، السيد بن الباز (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) المغول، ط [بدون]، بيروت: دار النهضة العربية.

ابن أبي العزّ، علي بن علي (١٣٩١هـ) شرح العقيدة الطّحاوية، ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي.

العسقلاني، أحمد بن حجر (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، ط١، بيروت: دار الجيل.

العسقلاني، أحمد بن حجر (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) إنباء الغُمر بأبناء العُمر في التاريخ، تحقيق: محمد بن عبد المعيد خان، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

العسقلاني، أحمد بن حجر (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوّامة، ط١، دمشق: دار الرشيد.

العسقلاني، أحمد بن حجر (١٣٩٢هـ=١٩٧٢م) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد بن عبد المعيد ضان، ط٢، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

العسقلاني، أحمد بن حجر (ت [بدون]) فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

العسقلاني، أحمد بن حجر (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، ط٣، بيروت: مؤسسة الأعلمي.

العسقلاني، أحمد بن حجر (٢٠١١م) هداية الساري لسيرة البخاري، تحقيق: حسين سلمان مهدي، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

العقل، ناصر بن عبد الكريم (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) دراسات في الأهواء والفِرق والبدع وموقف السلف منها، ط١، الرياض: دار إشبيليا.

العقل، ناصر بن عبد الكريم (١٤٢٢هـ=٢٠٠١م) الفِرق الكلامية المشبّهة الأشاعرة الماتريدية، ط١، الرياض: دار الوطن.

العقيلي، بشّار بن برد (١٣٨٦هـ=١٩٦٦م) ديوان بشّار بن برد، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة.

العقيلي، محمد بن عمر (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي بن أمين قلعجي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

العكبري، عبيد الله بن بطّة (١٤١٨هـ) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفِرق المذمومة، تحقيق: رضا بن نعسان معطي وعثمان بن عبد الله آدم ويوسف بن عبد الله الوابل، ط٢، الرياض: دار الراية.

العكبري، عبيد الله بن بطّة (١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

العلائي، خليل بن كيكلدي (١٤١٢هـ=١٩٩١م) تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

العلمي، محمد بن أحمد (١٩٨٧م) عضد الدين الإيجي وجهوده في الإلهيات من علم الكلام، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة.

ابن العماد، عبد الحيّ بن أحمد (١٤٠٦هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، ط١، دمشق: دار ابن كثير.

العمادي، محمد أبو السعود (ت [بدون]) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط [بدون]، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

العمراني، يحيى بن أبي الخير (١٩٩٩م) الانتصار في الردّ على المعتزلة القدَرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١، الرياض: أضواء السلف.

العواجي، غالب بن علي (١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م) الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار، ط٢، جدّة: الشركة العصرية العربية المحدودة.

العيدروسي، عبد القادر بن عبد الله (١٤٠٥هـ) تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عيسى، أحمد بن إبراهيم (١٤٠٦هـ) توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيّم، تحقيق: زهير الشاويش، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي.

الغامدي، أحمد بن عبد الله (١٤٢٦هـ) دليل الحدوث أصوله ولوازمه، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

الغامدي، خالد بن علي (١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م) نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، ط١، الرياض: دار أطلس الخضراء.

الغامدي، سعد بن محمد (١٤١٠هـ=١٩٩٨م) المجتمع المغولي ضوابطه وقوانينه، ط١، الرياض: مطابع الشريف.

الغرابي، علي بن مصطفى (١٣٦٩هـ=١٩٤٩م) أبو الهذيل العلّاف أول متكلّم إسلامي تأثّر بالفلسفة، ط١، القاهرة: مطبعة حجازي.

الغرناطي، محمد أبو حيّان (١٤٢٢هـ=٢٠٠١م) تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، محمد بن محمد (ت [بدون]) إحياء علوم الدين، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

الغزالي، محمد بن محمد (١٣٨٥هـ=١٩٦٦م) تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط٤، القاهرة: دار المعارف.

الغزالي، محمد بن محمد (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) قواعد العقائد، تحقيق: موسى بن محمد علي، ط٢، بيروت:

عالم الكتب.

الغزالي، محمد بن محمد (١٤١٣هـ) المستصفى، تحقيق: محمد بن عبد السلام عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، محمد بن محمد (١٣٤٦هـ=١٩٢٧م) معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: محيي الدين بن صبري الكردي، ط٢، القاهرة: المطبعة العربية.

الغزالي، محمد بن محمد (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسّام بن عبد الوهاب الجابي، ط١، قبرص: الجفان والجابي.

الغزالي، محمد بن محمد (ت [بدون]) المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد بن محمد جابر، ط [بدون]، بيروت: المكتبة الثقافية.

ابن الغزّي، محمد أبو المعالي (ت [بدون]) ديوان الإسلام، ط [بدون]، د ن [بدون].

الغزّي، نجم الدين بن محمد (ت [بدون]) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ط [بدون]، د ن [بدون].

الغصن، سليمان بن صالح (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) موقف المتكلّمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط١، الرياض: دار العاصمة.

الغنيمان، عبد الله بن محمد (١٤٠٥هـ) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، ط١، المدينة النبوية: مكتبة الدار.

فالح، عامر بن عبد الله (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) معجم ألفاظ العقيدة، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان.

الفتوحي، محمد بن النجّار (١٤١٣هـ) شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، ط٢، مكة المكرمة: مطابع جامعة أمّ القرى.

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (ت [بدون]) إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد بن حمد الحمود، ط [بدون]، الكويت: دار إيلاف الدولية.

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (ت [بدون]) طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد بن حامد الفقّي، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (١٤١٤هـ=١٩٩٣م) العدّة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، ط٣، د ن [بدون].

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (١٤١٠هـ) مسائل الإيمان، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١، الرياض: دار العاصمة.

ابن الفرّاء، محمد بن الحسين (١٩٨٦م) المعتمد في أصول الدين، حقّقه وقدمّ له: وديع بن زيدان حدّاد،

ط [بدون]، بيروت: دار المشرق.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت [بدون]) العين، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، ط [بدون]، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

فرحان، مواهب بنت منصور (١٤٢٥هـ) العدل الإلهي في الثواب والعقاب عند السلف والردّ على المعتزلة والأشاعرة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت [بدون]) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الفريابي، جعفر بن محمد (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) القدَر، تحقيق: عمرو بن عبد المنعم سليم، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

فريد بك، محمد (ت [بدون]) تاريخ الدولة العلية العثمانية، ط [بدون]، بيروت: دار النفائس.

الفناري، حسن جلبي (ت [بدون]) حاشية الفناري على شرح المواقف، تحقيق: محمود بن عمر الدمياطي، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

فنديك، إدوارد (١٨٩٦م) اكتفاء القنوع، ط [بدون]، بيروت: دار صادر.

فهمي، عبد السلام بن عبد العزيز (١٩٨١م) تاريخ الدولة المغولية في إيران، ط [بدون]، القاهرة: دار المعارف.

ابن فورك، محمد بن الحسن (١٤٢٥هـ=٢٠٠٥م) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد بن عبد الرحيم السايح، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

الفوزان، صالح بن فوزان (ت [بدون]) شرح العقيدة الواسطية، ط [بدون]، القاهرة: دار ابن الجوزي.

ابن الفُوطي، عبد الرزّاق بن أحمد (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، ط١، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد بن علي النجّار، ط٣، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي.

الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (ت [بدون]) القاموس المحيط، ط [بدون]، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الفيومي، أحمد بن محمد (ت [بدون]) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط [بدون]، بيروت: المكتبة العلمية.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد (١٤٠٧هـ) طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ بن عبد العليم خان، ط١، بيروت: عالم الكتب.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (١٣٩٧هـ) غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط١، بغداد: مطبعة العاني.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٤٠٦هـ) ذمّ التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١، الكويت: الدار

السلفية.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٣٩٩هـ) روضة الناظر وجنّة المناظر، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٤١٩هـ) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، ط١، الإمارات: دار الفرقان.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٤٠٦هـ) لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط١، الكويت: الدار السلفية.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٤٠٥هـ) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ط١، بيروت: دار الفكر.

القرافي، أحمد بن إدريس (١٩٩٤م) الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ط [بدون]، بيروت: دار الغرب.

القرطبي، محمد بن أحمد (١٣٩٨هـ) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، تحقيق: أحمد ب حجازي السقّا، ط [بدون]، القاهرة: دار التراث العربي.

القرطبي، محمد بن أحمد (١٤٢٥هـ) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد إبراهيم، ط١، الرياض: مكتبة دار المنهاج.

القرطبي، محمد بن أحمد (ت [بدون]) الجامع لأحكام القرآن، ط [بدون]، القاهرة: دار الشعب.

القرطبي، محمد بن أحمد (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) المُفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له: مجموعة من المحقّقين، ط١، دمشق: دار ابن كثير.

القرني، عبد الله (١٤١٩هـ) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.

القريوتي، عاصم بن عبد الله (ت [بدون]) ترجمة موجزة لفضيلة المحدّث الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني وأضواء على حياته العلمية، ط [بدون]، جدّة: دار المدني.

القزويني، زكريا بن محمد (ت [بدون]) آثار البلاد وأخبار العباد، ط [بدون]، د ن [بدون].

القزويني، محمد بن ماجه (ت [بدون]) سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد بن فؤاد عبد الباقي، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

القسطنطيني، مصطفى بن حاجي خليفة (١٤١٣هـ=١٩٩٢م) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) شرح أسماء الله الحسنى، ط٢، بيروت: دار آزال.

القشيري، مسلم بن الحجّاج (ت [بدون]) صحيح مسلم، تحقيق: محمد بن فؤاد عبد الباقي، ط [بدون]، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القلقشندي، أحمد بن علي (١٩٨١م) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: عبد القادر زكّار، ط [بدون]، دمشق: وزارة الثقافة.

القنّوجي، صدّيق بن حسن (١٩٧٨م) أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبّار زكّار، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

القيرواني، عبد الله بن أبي زيد (ت [بدون]) رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر (١٤٠٦هـ=١٩٨٥م) معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عماد الدين بن أحمد حيدر، ط١،بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

القيسي، محمد بن عبد الله (١٩٩٣م) توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق: محمد بن نعيم العرقسوسي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكتّاني، محمد بن جعفر (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م) الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنّفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط٤، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الكتّاني، محمد بن جعفر (ت [بدون]) نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، ط [بدون]، القاهرة: دار الكتب السلفية.

الكتبي، محمد بن شاكر (٢٠٠٠م) فوات الوفيّات، تحقيق: عادل بن أحمد عبد الموجود وعلي بن محمد معوّض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: علي بن حسن عبد الحميد، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت [بدون]) البداية والنهاية، ط [بدون]، بيروت: مكتبة المعارف.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤٠١هـ) تفسير القرآن العظيم، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٣٩٩هـ) الفصول في سيرة الرسول، تحقيق: محمد العيد الخطراوي ومحي الدين مستو، ط١، بيروت: دار القلم.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق: عبيد الشافعي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

كُثير عزّة (١٣٩١هـ=١٩٧١م) ديوان كُثير عزّة، جمعه وشرحه: إحسان عبّاس، ط [بدون]، بيروت: دار الثقافة.

كحّالة، عمر بن رضا (ت [بدون]) معجم المؤلّفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ط [بدون]، بيروت: مؤسسة الرسالة.

كريمة، أحمد بن محمود (ت [بدون]) التكفير في الفقه الإسلامي، ط١، د ن [بدون].

الكستلي، مصلح الدين بن مصطفى (١٣١٣هـ) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية، ط [بدون]، الأستانة: مطبعة دار سعادت.

الكفوي، أيوب بن موسى (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) الكلّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية،

تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط [بدون]، بيروت: مؤسسة الرسالة.

اللالكائي، هبة الله بن الحسن (١٤٠٢هـ) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ط [بدون]، الرياض: دار طيبة.

اللالكائي، هبة الله بن الحسن (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) كرامات أولياء الله ﷻ، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ط١، الرياض: دار طيبة.

اللكنوي، محمد بن عبد الحيّ (ت [بدون]) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بن بدر الدين النعساني، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

اللواتي، محمد بن عبد الله (١٩٨٧م) رحلة ابن بطوطة، تحقيق: محمد بن عبد المنعم العريان، ط١، بيروت: دار إحياء العلوم.

الماتريدي، محمد بن محمد (ت [بدون]) التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، ط [بدون]، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية.

الماوردي، علي بن محمد (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

الماوردي، علي بن محمد (ت [بدون]) النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود عبد الرحيم، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

المجلسي، محمد باقر (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مجمع اللغة العربية (١٤٠٥هـ=١٩٨٥م) المعجم الوسيط، ط٣، القاهرة: دار عمران.

مجموعة من العلماء والباحثين (١٤١٩هـ=١٩٩٩م) الموسوعة العربية العالمية، ط٢، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة.

المحبي، محمد أمين بن فضل الله (ت [بدون]) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ط [بدون]، بيروت: دار صادر، ت [بدون].

المحمود، عبد الرحمن بن صالح (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط١، الرياض: مكتبة الرشد.

المخزومي، مجاهد بن جبر (ت [بدون]) تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن بن الطاهر السورتي، ط [بدون]، بيروت: المنشورات العلمية.

مخلوف، محمد بن محمد (١٣٤٩هـ) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط [بدون]، القاهرة: المطبعة السلفية.

المروزي، محمد بن نصر (١٤٠٦هـ) تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبّار الفريوائي، ط١، المدينة النبوية: مكتبة الدار.

المرّي، محمد بن أبي زَمَنِين (١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م) تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة.

المرّي، محمد بن أبي زَمَنِين (١٤١٥هـ) رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد حسين، ط١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية.

المزّي، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٠هـ=١٩٨٠م) تهذيب الكمال، تحقيق: بشّار بن عوّاد معروف، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

المسعود، عبد العزيز بن أحمد (١٤١٤هـ) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمّة، ط٢، الرياض: دار الوطن.

المظفّر، محمد بن رضا (١٣٨٠هـ) عقائد الإمامية، قدّم له: حامد بن حفني محمود، ط٢، القاهرة: مطبوعات النجاح.

ابن المعذل، عبد الصمد (ت [بدون]) ديوان عبد الصمد بن المعذل، ط [بدون]، د ن [بدون].

معطي، رضا بن نعسان (١٤١٦هـ=١٩٩٥م) علاقة الإثبات والتفويض بصفات ربّ العالمين، ط٦، الرياض: دار الهجرة.

آل معمر، حمد بن ناصر (١٤٠٧هـ) الفواكه العذب في الردّ على من لم يحكّم السنة والكتاب، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، ط١، الرياض: دار العاصمة.

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (١٤٢٠هـ=٢٠٠٢م) المفسّرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

المفيد، محمد بن محمد (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ط [بدون]، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

المفيد، محمد بن محمد (١٤١٣هـ) تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، ط١، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

المقدسي، عبد الغني بن تقي الدين (١٤١٤هـ=١٩٩٣م) الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أحمد بن عطية الغامدي، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

المقدسي، مطهر بن طاهر (ت [بدون]) البدء والتاريخ، ط [بدون]، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.

المقريزي، أحمد بن علي (١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م) تجريد التوحيد المفيد، تحقيق: ياسين بن علي الحوشبي، ط١، صنعاء: مكتبة الإمام الوادعي.

المقريزي، أحمد بن علي (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد بن عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

المقريزي، أحمد بن علي (١٤١٨هـ) المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

الملّا، عبد الله بن علي (١٤١٧هـ) سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات، رسالة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

الملطي، محمد بن أحمد (١٤١٨هـ=١٩٩٧م) التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط [بدون]، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

المناوي، محمد بن عبد الرؤوف (١٤١٠هـ) التوقيف على مهمّات التعاريف، تحقيق: محمد بن رضوان الدّاية، ط١، بيروت: دار الفكر.

المناوي، محمد بن عبد الرؤوف (١٩٩٩م) اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، ط١، الرياض: مكتبة الرشد.

المنجّد، محمد بن صالح (ت [بدون]) أحداث مثيرة في حياة الشيخ العلامة الألباني مع آخر ما نشر عن مرض الشيخ ووفاته، ط١، الإسكندرية: دار الإيمان.

ابن منجويه، أحمد بن علي (١٤٠٧هـ) رجال صحيح مسلم، تحقيق: عبد الله الليثي، ط١، بيروت: دار المعرفة.

ابن منده، محمد بن إسحاق (١٤٠٦هـ) الإيمان، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن منده، محمد بن إسحاق (١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م) التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه: محمد بن عبد الله الوهيبي وموسى بن عبد العزيز الغصن، ط١، الرياض: دار الفضيلة.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) الإقناع، تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط١، د ن [بدون].

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م) تفسير ابن المنذر، تحقيق: سعد بن محمد السعد، ط١، المدينة النبوية: دار المآثر.

ابن منظور، محمد بن مكرم (ت [بدون]) لسان العرب، ط [بدون]، بيروت: دار صادر.

الموصلي، أحمد أبو يعلى (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، ط١، دمشق: دار المأمون.

ابن الموصلي، محمد بن محمد (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م) مختصر الصواعق المرسلة على الجَهمية والمعطّلة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف.

الميداني، عبد الرحمن بن حبنكة (١٣٩٩هـ=١٩٧٩م) العقيدة الإسلامية وأسسها، ط٢، بيروت: دار القلم.

ناصف، محمد بن قمر الدولة (١٩٩١م) موقف عضد الدين الإيجي من السمعيات، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة.

النّحاس، أحمد بن محمد (١٤٠٩هـ) معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد بن علي الصابوني، ط١، مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى.

النديم، محمد بن إسحاق (١٣٩٨هـ=١٩٧٨م) الفهرست، ط [بدون]، بيروت: دار المعرفة.

النسائي، أحمد بن شعيب (١٤١١هـ=١٩٩١م) السنن الكبرى، تحقيق: سيد بن كسروي حسن وعبد الغفّار بن سليمان البنداري، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

النسائي، أحمد بن شعيب (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) النعوت الأسماء والصفات، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان.

النعمي، عيسى بن محسن (٢٠٠٩م) دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلّقة بمسائل الاعتقاد، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.

النعيمي، عبد القادر بن محمد (١٤١٠هـ) الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

النمري، يوسف بن عبد البرّ (١٣٩٨هـ) جامع بيان العلم وفضله، ط [بدون]، بيروت: دار الكتب العلمية.

النوبختي، الحسن بن موسى (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) فِرق الشيعة، بيروت: دار الأضواء.

نور، خالد بن عبد اللطيف (١٤١٦هـ=١٩٩٥م) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، ط١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية.

النورستاني، محمد بن محمدي (١٤٢٦هـ) مواقف التفتازاني الاعتقادية في كتابه شرح العقائد النسفية، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية.

النووي، يحيى بن شرف (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م) التبيان في آداب حملة القرآن، ط١، دمشق: الوكالة العامة.

النووي، يحيى بن شرف (١٩٩٧م) المجموع شرح المهذّب، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

النووي، يحيى بن شرف (١٣٩٢هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب (١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م) نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الهائم، أحمد بن محمد (١٤١٢هـ=١٩٩٢م) التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: فتحي بن أنور الدابلوي، ط١، طنطا: دار الصحابة للتراث.

هرّاس، محمد بن خليل (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م) ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلّمين والفلاسفة في الإلهيات، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

هرّاس، محمد بن خليل (ت [بدون]) شرح العقيدة الواسطية، راجعه: عبد الرزاق عفيفي، ط [بدون]، المدينة النبوية: الجامعة الإسلامية.

هرّاس، محمد بن خليل (١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م) شرح القصيدة النونية، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

الهروي، القاسم بن سلّام (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م) الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني، ط١، الرياض: مكتبة المعارف.

الهروي، القاسم بن سلّام (١٣٩٦هـ) غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد المعيد خان، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

الهروي، عبد الله بن محمد (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط١، المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحكم.

الهمداني، عبد الجبّار بن أحمد (١٤١٦هـ=١٩٩٦م) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط٣، القاهرة: مكتبة وهبة.

الهمداني، عبد الجبّار بن أحمد (ت [بدون]) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط [بدون]، القاهرة: الدار المصرية.

الهمداني، محمد بن موسى (ت [بدون]) الأماكن ما تّفق لفظه وافترق مسمّاه، ط [بدون]، د ن [بدون].

الهمذاني، رشيد الدين (ت [بدون]) جامع التواريخ، ترجمة: فؤاد بن عبد المعطي الصيّاد ومحمد بن صادق نشأت ومحمد بن موسى هنداوي، ط [بدون]، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

الهيتمي، أحمد بن حجر (١٤٠٧هـ=١٩٩٧م) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل بن محمد الخرّاط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الهيتمي، أحمد بن حجر (ت [بدون]) الفتاوى الحديثية، ط [بدون]، بيروت: دار الفكر.

الهيثمي، علي بن أبي بكر (١٤٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط [بدون]، القاهرة: دار الريان للتراث.

الوابل، يوسف بن عبد الله (١٤١٤هـ=١٩٩٤م) أشراط الساعة، ط٤، الدمام: دار ابن الجوزي.

ابن الوردي، عمر بن مظفر (١٤١٧هـ=١٩٩٦م) تاريخ ابن الوردي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد (ت [بدون]) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ط [بدون]، كراتشي: مير محمد كتب خانه.

الوهيبي، محمد بن عبد الله (١٤٢٢هـ=٢٠٠١م) نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، ط٢، الرياض: دار المسلم.

اليحصبي، عِياض بن موسى (١٤١٩هـ=١٩٩٨م) إكمال المُعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط١، المنصورة: دار الوفاء.

اليحصبي، عِياض بن موسى (١٤١٨هـ=١٩٩٨م) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد سالم هاشم، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

اليحصبي، عِياض بن موسى (ت [بدون]) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ط [بدون]، د ن [بدون].

اليماني، محمد بن الوزير (١٩٨٧م) إيثار الحقّ على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحقّ من أصول التوحيد، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

اليماني، محمد بن الوزير (١٣٤٩هـ) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ط [بدون]، القاهرة: مطبعة المعاهد.

اليماني، محمد بن الوزير(١٤١٥هـ=١٩٩٤م) العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة.



الفهارس العامة

وتشتمل على:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام.
- فهرس المِلل والنِّحل والفِرق.
- فهرس المصطلحات العلمية.
- فهرس الكلمات الغريبة.
- فهرس الدول والبلدان.
- فهرس الأبيات الشعرية.

فهرس الآيات القرآنية

الآيــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ ...﴾	البقرة: ٢٤٣	٢	٥٠٢
﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ ...﴾	البقرة: ٢٥٣	٢	٢٩٩
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾	البقرة: ٢٥٣	٢	٥٥٩
﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾	البقرة: ٢٥٥	٢	٢٨٥، ٢٨٨
﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾	البقرة: ٢٥٥	٢	٣٧١
﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾	البقرة: ٢٥٥	٢	٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢
﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾	البقرة: ٢٥٧	٢	١٥٨
﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾	البقرة: ٢٥٩	٢	٥٠٣
﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ ...﴾	البقرة: ٢٥٩	٢	٥٠٣
﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ ...﴾	البقرة: ٢٦٠	٢	٥٠٣
﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾	البقرة: ٢٦٠	٢	٥٠٤، ٦٥٠
﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾	البقرة: ٢٨١	٢	٥١٦
﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ ...﴾	البقرة: ٢٨٥	٢	٢٤، ٣٩٤، ٤٦٨
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا ...﴾	البقرة: ٢٨٦	٢	٥٨٧، ٥٩٢، ٥٩٤
﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾	آل عمران: ٦	٣	٥٥٥
﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾	آل عمران: ٧	٣	٣٣٠، ٣٣٨
﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾	آل عمران: ١٣	٣	١٣٦
﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ ...﴾	آل عمران: ٢٦	٣	٢٨٩
﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ ...﴾	آل عمران: ٣٠	٣	٥١٧
﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	آل عمران: ٣١	٣	٤٦٢
﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ...﴾	آل عمران: ٣٧	٣	٤٤٧، ٤٥٠
﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم ...﴾	آل عمران: ٤٩	٣	٤١٣
﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾	آل عمران: ٥٥	٣	٣٤٥
﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾	آل عمران: ٦٧	٣	١٥٨
﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾	آل عمران: ٧٣	٣	٣٦٢

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ...﴾	آل عمران: ١١٠	٣	٦٧٨
﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾	آل عمران: ١٣٣	٣	٥٤٨
﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ...﴾	آل عمران: ١٣٣	٣	٦٧٧
﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾	آل عمران: ١٣٨	٣	٤٨٤
﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾	آل عمران: ١٦٤	٣	٤٦١
﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	آل عمران: ١٦٥	٣	٣٤٢
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ...﴾	آل عمران: ١٩٠	٣	١٥٣
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾	النساء: ١	٤	٤٨٤
﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾	النساء: ٢٣	٤	١٠٩
﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾	النساء: ٢٧	٤	٥٥٩
﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ...﴾	النساء: ٣١	٤	٥١٨، ٦٦١
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾	النساء: ٤٠	٤	٥١٦
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾	النساء: ٤٨	٤	٦٥٧، ٦٦٤، ٦٦٥
﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾	النساء: ٥٨	٤	٢٩٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	النساء: ٥٩	٤	٦١٧
﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا ...﴾	النساء: ٦٥	٤	٣٩٦
﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾	النساء: ٧٩	٤	٤٨٣
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾	النساء: ٨٢	٤	٤٣٨
﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَن ...﴾	النساء: ٨٤	٤	٥٩٤
﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً ...﴾	النساء: ٨٥	٤	٥٣٩
﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾	النساء: ٨٧	٤	٤٨٧
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ﴾	النساء: ٩٠	٤	٥٥٥
﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾	النساء: ٩٢	٤	٦٦٢
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ...﴾	النساء: ٩٤	٤	٦٧٠
﴿وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ...﴾	النساء: ١٠٠	٤	٥٧١
﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾	النساء: ١١٣	٤	٥٦٤

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ ... ﴾	النساء: ١٣٤	٤	٢٩٣
﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ ﴾	النساء: ١٤٢	٤	١٩٦
﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ سَوْفَ ... ﴾	النساء: ١٥٢	٤	٣٩٥
﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾	النساء: ١٦٤	٤	١٨٥، ٢٩٩
﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ ﴾	النساء: ١٦٤	٤	٣٩٦
﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ ﴾	النساء: ١٦٥	٤	٥٧٨
﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾	النساء: ١٦٦	٤	٣٠٢
﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ ﴾	النساء: ١٦٦	٤	٣١٨
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾	المائدة: ١	٥	٢٨٩
﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴾	المائدة: ٣	٥	١
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ... ﴾	المائدة: ٦	٥	٥٥٩
﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ ... ﴾	المائدة: ١٧	٥	٢٥٣
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ ... ﴾	المائدة: ٣٢	٥	٥٦٤
﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ... ﴾	المائدة: ٤١	٥	٥٥٩
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ ... ﴾	المائدة: ٤١	٥	٦٤٦
﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ ﴾	المائدة: ٤٨	٥	٦١٧
﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ ... ﴾	المائدة: ٤٩	٥	٦١٧
﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ ... ﴾	المائدة: ٦٤	٥	٣٦٢، ٣٦٥
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾	المائدة: ٦٧	٥	٤٦٨
﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ... ﴾	المائدة: ٧٢	٥	٢٥٣
﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ ... ﴾	المائدة: ٩٧	٥	٢٧٨
﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴾	المائدة: ١١٦	٥	٢٧٨
﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ ﴾	المائدة: ١١٦	٥	٣١٣
﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾	الأنعام: ١	٦	٢٢٤
﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۚ ﴾	الأنعام: ١٢	٦	٥٧٢
﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾	الأنعام: ٣٣	٦	٦٨٤

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ ...﴾	الأنعام: ٥٣	٦	٥٦٦
﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾	الأنعام: ٥٤	٦	٤٠٧
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ ...﴾	الأنعام: ٦٠	٦	٢٨١
﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾	الأنعام: ٦٥	٦	٣٦٠
﴿يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾	الأنعام: ٧٣	٦	٢٢٤
﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾	الأنعام: ٨٢	٦	٦٤١
﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ...﴾	الأنعام: ٨٤–٨٧	٦	٤٠٦
﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾	الأنعام: ٩٠	٦	٤٦١
﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾	الأنعام: ٩٢	٦	٤٨٩
﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾	الأنعام: ١٠٣	٦	٢١٥
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾	الأنعام: ١١٥	٦	٣٠٢، ٣١٤
﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ ...﴾	الأنعام: ١٢٣	٦	٣٩٣
﴿قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ ...﴾	الأنعام: ١٢٤	٦	٢٦٩
﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ ...﴾	الأنعام: ١٢٥	٦	٢٩٠
﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾	الأنعام: ١٣٧	٦	٥٥٥
﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا ...﴾	الأنعام: ١٤٥	٦	٦٩١
﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ ...﴾	الأنعام: ١٥٣	٦	٥٢٧، ٦٨٨، ٦٨٩
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾	الأنعام: ١٥٨	٦	٣٤٩، ٣٥٢
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾	الأنعام: ١٥٩	٦	٦٨٩
﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ...﴾	الأنعام: ١٦٠	٦	٥١٧
﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا﴾	الأنعام: ١٦٤	٦	١٠٧
﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم ...﴾	الأنعام: ١٦٤	٦	٥١٦
﴿الٓمٓصٓ ۞ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	الأعراف: ١–٢	٧	٣٠٦
﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾	الأعراف: ٦	٧	٥١٥
﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾	الأعراف: ٨	٧	٥١٠
﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾	الأعراف: ١٢	٧	٤٥٦، ٦٨٤

الآيــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ...﴾	إبراهيم: ٩-١٠	١٤	١٥٧
﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾	إبراهيم: ١٠	١٤	١٢٧، ١٥٧
﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن ...﴾	إبراهيم: ١١	١٤	٤٦١
﴿لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	إبراهيم: ١٣	١٤	٥٧٢
﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ ...﴾	إبراهيم: ٢٢	١٤	٦٥٨
﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ...﴾	إبراهيم: ٢٧	١٤	٤٩٢، ٤٩٣
﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾	إبراهيم: ٢٧	١٤	٥٥٥
﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾	إبراهيم: ٣٤	١٤	٣٦٥
﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾	إبراهيم: ٤٧	١٤	٣٤٢
﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾	إبراهيم: ٤٨	١٤	٥٣١
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾	الحجر: ٢٦	١٥	٢٧٥
﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۞ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾	الحجر: ٣٠-٣١	١٥	٤٥٦
﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾	الحجر: ٣٩	١٥	٦٨٤
﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾	الحجر: ٣٩-٤٠	١٥	٤٦٣
﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾	الحجر: ٨٥	١٥	٤٨٨
﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾	الحجر: ٩٢	١٥	٥١٥، ٥٧٢
﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾	النحل: ٢	١٦	٤٦٦
﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾	النحل: ١٧	١٦	٢٩٢
﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم ...﴾	النحل: ٢٥	١٦	٥١٧
﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾	النحل: ٣٦	١٦	١، ١٦٩
﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ ...﴾	النحل: ٣٨	١٦	٥٠٠
﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾	النحل: ٥٠	١٦	٣٤٥، ٤٥٥
﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾	النحل: ٧٤	١٦	١٤٦
﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾	النحل: ٧٨	١٦	١٥٥
﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾	النحل: ٨٨	١٦	٥١٥
﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	النحل: ١٠٢	١٦	٥٦٤

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾	النحل: ١٠٦	١٦	٦٤٠
﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ ...﴾	النحل: ١٠٦	١٦	٦٨٥
﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ﴾	النحل: ١١٦	١٦	١٧٤
﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾	الإسراء: ١٤	١٧	٥١٠
﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾	الإسراء: ١٥	١٧	٤٦٦، ٥٧٨، ٦٨٥
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾	الإسراء: ٣٦	١٧	١٩٤
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾	الإسراء: ٦١	١٧	٤٥٦
﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾	الإسراء: ٦٢	١٧	٤٧٧
﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾	الإسراء: ٦٧	١٧	١٤٥
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ...﴾	الإسراء: ٧٠	١٧	٧٤
﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ...﴾	الإسراء: ٧١	١٧	٥١٩
﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ ...﴾	الإسراء: ٨٨	١٧	٤٢٣، ٤٣٢
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾	الإسراء: ٩٩	١٧	٢٧١، ٥٠٥
﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾	الإسراء: ١١٠	١٧	١٠٥،١٨٣
﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾	الكهف: ١٣	١٨	٦٥٢
﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾	الكهف: ٢٥	١٨	٤٤٨
﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ ...﴾	الكهف: ٤٩	١٨	٥٢٠
﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾	الكهف: ٤٩	١٨	٥٧٢
﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾	الكهف: ٥١	١٨	٢٢٤
﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾	الكهف: ١٠٥	١٨	٥٢٥
﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا ...﴾	الكهف: ١٠٩	١٨	٢٩٩، ٣٠٨، ٣١٨
﴿كٓهيعٓصٓ﴾	مريم: ١	١٩	٤١٥
﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾	مريم: ١٢	١٩	١٨٦
﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾	مريم: ٣٩	١٩	٤٨٧
﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾	مريم: ٤٢	١٩	٢٩٥
﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾	مريم: ٥١	١٩	٤٠٢

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾	مريم: ٥٢	١٩	٣٠٦
﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾	مريم: ٥٤	١٩	٤٠٢
﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾	مريم: ٦٥	١٩	١٠٥، ١٠٦، ٣٣٣
﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا﴾	مريم: ٧١	١٩	٥٢٨
﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيّٗا﴾	مريم: ٧٢	١٩	٥٢٨
﴿لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾	مريم: ٨٧	١٩	٥٤٣
﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾	طه: ٥	٢٠	٣٣١، ٣٥٣، ٣٥٧
﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾	طه: ١١	٢٠	٣٠٩
﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾	طه: ٣٩	٢٠	٣٣٢
﴿وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾	طه: ٣٩	٢٠	٣٦٧
﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ وَلَتَعۡلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابٗا وَأَبۡقَىٰ ۞ قَالُواْ لَن ...﴾	طه: ٧١-٧٢	٢٠	٤٢٧
﴿أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا﴾	طه: ٨٩	٢٠	٣٠١
﴿وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا﴾	طه: ٩٨	٢٠	٢٧٨
﴿يَوۡمَئِذٖ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوۡلٗا﴾	طه: ١٠٩	٢٠	٥٤٢
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾	طه: ١١٠	٢٠	٢١٤
﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾	طه: ١١١	٢٠	٢٨٥
﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ ...﴾	طه: ١١٦-١٢١	٢٠	٤٧٠
﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ ...﴾	طه: ١٢٠	٢٠	٥٥١
﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ...﴾	طه: ١٢٤	٢٠	٣١٨
﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾	الأنبياء: ٢	٢١	٣١٠، ٣١١
﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾	الأنبياء: ٢٠	٢١	٤٥٥
﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾	الأنبياء: ٢٢	٢١	١٤٢
﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾	الأنبياء: ٢٣	٢١	٥٧١
﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ﴾	الأنبياء: ٢٤	٢١	٦٨
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾	الأنبياء: ٢٥	٢١	١٦٩

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ ﴾	الروم: ٥٠	٣٠	١٥٣
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ ﴾	لقمان: ٨	٣١	٥٧١
﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ ﴾	لقمان: ٢٥	٣١	١٤٥
﴿ وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ ...﴾	لقمان: ٢٧	٣١	٢٩٩، ٣١٨
﴿مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۗ ﴾	لقمان: ٢٧	٣١	٣١٤
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا ...﴾	لقمان: ٣٤	٣١	٢٨١
﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾	السجدة: ١٧	٣٢	٥٨٨
﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَدۡنَىٰ دُونَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَكۡبَرِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴾	السجدة: ٢١	٣٢	٤٩٢
﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ وَإِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ...﴾	الأحزاب: ٧	٣٣	٣٩٦
﴿مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ﴾	الأحزاب: ٣٠	٣٣	٤٦٣
﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ ﴾	الأحزاب: ٣٢	٣٣	٤٦٣
﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ ﴾	الأحزاب: ٤٠	٣٣	١٨٤
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴾	الأحزاب: ٤٥	٣٣	٤٠٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۞ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ ...﴾	الأحزاب: ٤٥-٤٦	٣٣	٥٤٢
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾	الأحزاب: ٥٧	٣٣	٤٦٣
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمۡ ...﴾	الأحزاب: ٥٧-٥٨	٣٣	٦٠٣
﴿ وَلَقَدۡ صَدَّقَ عَلَيۡهِمۡ إِبۡلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾	سبأ: ٢٠	٣٤	٤٦٣
﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ ﴾	سبأ: ٢٣	٣٤	٣١١
﴿ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴾	سبأ: ٢٣	٣٤	٣١٢، ٣٤٥
﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ ﴾	سبأ: ٢٣	٣٤	٥٤١
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾	سبأ: ٢٨	٣٤	٤٨٣
﴿ قُلۡ إِن ضَلَلۡتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفۡسِيۖ وَإِنِ ٱهۡتَدَيۡتُ فَبِمَا يُوحِيٓ إِلَيَّ رَبِّيٓۚ ﴾	سبأ: ٥٠	٣٤	١٦٥
﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾	فاطر: ١٠	٣٥	٣٣٠، ٣٤٥
﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ ۞ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۞ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ...﴾	فاطر: ١٩-٢٢	٣٥	١٣٦
﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ ...﴾	فاطر: ٤٤	٣٥	٢٧١
﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾	يس: ٢٨	٣٦	٣٠٢

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾	يس: ٣٩	٣٦	٣١١، ٣٢٧
﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾	يس: ٥٨	٣٦	١٩٨
﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا ...﴾	يس: ٦٥	٣٦	٥١٨
﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَضَرَبَ ...﴾	يس: ٧٧-٧٩	٣٦	٥٠٤
﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ ...﴾	يس: ٨١	٣٦	٢٧٥، ٥٠٥
﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾	الصافات: ٢١	٣٧	٤٨٨
﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾	الصافات: ٢٣-٢٤	٣٧	٥١٠
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	الصافات: ٩٦	٣٧	٥٥٦، ٥٨٦
﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾	الصافات: ١٨٠-١٨١	٣٧	١٧٧
﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ۝ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ...﴾	ص: ٢١-٢٥	٣٨	٤٧١
﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾	ص: ٤٦	٣٨	٤٦٣
﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾	ص: ٤٧	٣٨	٤٠٦، ٤٦٤
﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾	ص: ٧٥	٣٨	٣٣٢، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٤٧٧
﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾	الزمر: ١	٣٩	٣٤٥
﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾	الزمر: ٢	٣٩	١٠٥
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾	الزمر: ٩	٣٩	١٣٦، ٤٧٥
﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ ...﴾	الزمر: ٢٣	٣٩	٣١٥
﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا﴾	الزمر: ٤٤	٣٩	٥٤٥
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾	الزمر: ٥٣	٣٩	٦٥٧، ٦٧٤
﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ﴾	الزمر: ٥٣	٣٩	٦٧٤
﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ...﴾	الزمر: ٥٥	٣٩	٣١٥
﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾	الزمر: ٥٦	٣٩	٣٣٢، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠
﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾	الزمر: ٦٢	٣٩	٥٥٥، ٥٨٥
﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾	الزمر: ٦٧	٣٩	٣٣٣، ٣٦٦
﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾	الزمر: ٦٧	٣٩	٣٧٢

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾	غافر: ١١	٤٠	٤٩١، ٤٩٥
﴿يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ﴾	غافر: ١٥	٤٠	٤٦٦
﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾	غافر: ١٨	٤٠	٥٤٣
﴿وَيَٰقَوۡمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ﴾	غافر: ٣٢	٤٠	٤٨٨
﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ ...﴾	غافر: ٤٦	٤٠	٤٩١، ٤٩٢
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي ...﴾	غافر: ٥٦	٤٠	٢٩٤
﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾	فصلت: ١١	٤١	٣٣٢، ٣٥٦
﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾	فصلت: ٢١	٤١	٥١٨
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ﴾	فصلت: ٣٠	٤١	١٠٧
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ ...﴾	فصلت: ٣٩	٤١	٥٠٤
﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾	فصلت: ٤٦	٤١	٥٧٢
﴿فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنۡ عَذَابٍ غَلِيظٖ﴾	فصلت: ٥٠	٤١	٥١٦
﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَتُنذِرَ يَوۡمَ ...﴾	الشورى: ٧	٤٢	٤٨٨
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾	الشورى: ١١	٤٢	١٠٥، ٢١٤، ٣٠٨، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٧٣
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلۡجَوَارِ فِي ٱلۡبَحۡرِ كَٱلۡأَعۡلَٰمِ ۞ إِن يَشَأۡ يُسۡكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظۡلَلۡنَ رَوَاكِدَ ...﴾	الشورى: ٣٢-٣٣	٤٢	١٣٤
﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾	الشورى: ٥١	٤٢	٢٩٩، ٣٠٥
﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ ...﴾	الشورى: ٥٢	٤٢	١٦٥، ٣٩٤
﴿وَكَمۡ أَرۡسَلۡنَا مِن نَّبِيّٖ فِي ٱلۡأَوَّلِينَ﴾	الزخرف: ٦	٤٣	٤٠٢
﴿وَٱلَّذِي نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءَۢ بِقَدَرٖ فَأَنشَرۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ كَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾	الزخرف: ١١	٤٣	٥٠٤
﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾	الزخرف: ١٣	٤٣	٣٥٧
﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ...﴾	الزخرف: ٢٣-٢٤	٤٣	٧٥
﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ ۞ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ ...﴾	الزخرف: ٣١-٣٢	٤٣	٤٠٦
﴿أَوۡ نُرِيَنَّكَ ٱلَّذِي وَعَدۡنَٰهُمۡ فَإِنَّا عَلَيۡهِم مُّقۡتَدِرُونَ﴾	الزخرف: ٤٢	٤٣	٢٧٢
﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾	الجاثية: ٢٩	٤٥	٥٢٠

الآيــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾	الجاثية: ٣٢	٤٥	٦٣٤
﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾	الأحقاف: ١١	٤٦	٣٢٧
﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾	محمد: ١٩	٤٧	٥٣٩، ٥٤٦
﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾	محمد: ٣٨	٤٧	١٣٦
﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾	الفتح: ١٠	٤٨	٣٣٢
﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا ...﴾	الفتح: ٢٩	٤٨	١٨٤، ٦٠٢
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	الحجرات: ٦	٤٩	٤٦٢
﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾	الحجرات: ٩	٤٩	٦٤١، ٦٦٤
﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾	الحجرات: ١٢	٤٩	٦٧٥
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾	الحجرات: ١٣	٤٩	٤٦٤، ٦٠٧
﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾	الحجرات: ١٤	٤٩	٦٤٠
﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾	الحجرات: ١٤	٤٩	٦٤١
﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾	ق: ٣٠	٥٠	٣٧٠
﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾	ق: ٤٢	٥٠	٤٨٨
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات: ٥٦	٥١	١، ٥٦٥
﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾	الطور: ٣٥	٥٢	١٣٢
﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾	الطور: ٤٨	٥٢	٣٦٧
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾	النجم: ٣–٤	٥٣	٤٦٧، ٧٢٩
﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۞ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ۞ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾	النجم: ١٣–١٥	٥٣	٥٤٩
﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾	النجم: ١٨	٥٣	٤٥٢
﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ ...﴾	النجم: ٢٦	٥٣	٥٤٢
﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾	النجم: ٣٢	٥٣	٦٥٩
﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾	النجم: ٤٣	٥٣	٥٨٦
﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾	القمر: ١	٥٤	٤٣٨
﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾	القمر: ١٤	٥٤	٣٣٢، ٣٦٧
﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾	القمر: ٤٢	٥٤	٢٧٢

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾	التحريم: ٦	٦٦	٤٥٥، ٤٥٨
﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا﴾	التحريم: ٨	٦٦	٦٧٧
﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير﴾	الملك: ١	٦٧	١١٠
﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾	الملك: ١٤	٦٧	٢٨٠، ٢٨٣
﴿ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾	الملك: ١٦	٦٧	٣٣١، ٣٤٥
﴿وغدوا على حرد قادرين﴾	القلم: ٢٥	٦٨	٥٥٣
﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه ۞ إني ظننت أني ملاق ...﴾	الحاقة: ١٩-٢٩	٦٩	٥٢٠
﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل ۞ لأخذنا منه باليمين ۞ ثم لقطعنا منه الوتين﴾	الحاقة: ٤٤-٤٦	٦٩	٤٦٨
﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾	المعارج: ٤	٧٠	٣٤٥
﴿فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون﴾	المعارج: ٤٠	٧٠	٢٧١
﴿ومكروا مكرا كبارا﴾	نوح: ٢٢	٧١	٦٥٩
﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾	الجن: ٢٣	٧٢	٤٦٣
﴿علم أن لن تحصوه﴾	المزمل: ٢٠	٧٣	٢٠٢
﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾	المدثر: ٤٨	٧٤	٥٤٤
﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به ۞ إن علينا جمعه وقرآنه ۞ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾	القيامة: ١٦-١٨	٧٥	٤٦٧
﴿وجوه يومئذ ناضرة ۞ إلى ربها ناظرة﴾	القيامة: ٢٢-٢٣	٧٥	٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٤
﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾	الإنسان: ٣٠	٧٦	٢٩٠
﴿إن جهنم كانت مرصادا﴾	النبأ: ٢١	٧٨	٥٤٩
﴿فأراه الآية الكبرى﴾	النازعات: ٢٠	٧٩	٤٥٢
﴿فإذا جاءت الطامة الكبرى﴾	النازعات: ٣٤	٧٩	٤٨٨
﴿عبس وتولى ۞ أن جاءه الأعمى ۞ وما يدريك لعله يزكى ۞ أو يذكر فتنفعه ...﴾	عبس: ١-١٠	٨٠	٤٧٢
﴿وإذا القبور بعثرت ۞ علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾	الانفطار: ٤-٥	٨٢	٥٠٠
﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾	المطففين: ١٥	٨٣	٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٤
﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾	الانشقاق: ٧	٨٤	٥١٠
﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾	الانشقاق: ٨	٨٤	٥١٠، ٥١٤

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۝ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾	الانشقاق: ١٠-١٢	٨٤	٥٢٠
﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾	البروج: ١٥-١٦	٨٥	٢٩٢
﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾	الأعلى: ٦-٧	٨٧	٤٦٧
﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ﴾	الغاشية: ١	٨٨	٤٨٨
﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾	الغاشية: ٢٥-٢٦	٨٨	٥١٣
﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾	الفجر: ٢٢	٨٩	٣٣٠، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢
﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾	الليل: ١٧-١٨	٩٢	٦٠٧
﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾	الليل: ١٩	٩٢	٦٠٧
﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾	الزلزلة: ٧	٩٩	٦٥٧
﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ...﴾	القارعة: ٦-١١	١٠١	٥٢٣
﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾	الكوثر: ١	١٠٨	٥١٠، ٥٣٦
﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾	الإخلاص: ١	١١٢	٣١٤
﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾	الإخلاص: ٣	١١٢	٣٢٨
﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾	الإخلاص: ٤	١١٢	٣٣٣
﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾	الناس: ١	١١٤	٣٠٧
﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾	الناس: ١-٣	١١٤	١٠٦



فهرس الأحاديث النبوية

م	الحديث	الراوي	الصفحة
١	"الأئِمَّةُ مِن قُرَيْشٍ"	أنس بن مالك	٦٢٢
٢	"أَبْدأُ بِمَا بَدأَ الله بِهِ، ثُمّ قرَأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾"	جابر بن عبد الله	٣١٦
٣	"أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيتَهُمَا لم يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ، فَاتِحَةُ الْكِتَابِ ..."	عبد الله بن عبّاس	٣٠٦
٤	"أَبْشِرُوا هَذَا رَبُّكُمْ قد فتَحَ بَابًا مِن أَبْوَابِ السَّمَاءِ، يُبَاهِي ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٤٧٨
٥	"أبَى اللهُ وَرَسُولهُ إلا أَبَا بَكر"	عائشة	٦٠٨
٦	"أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي، فَأَخْبَرَنِي أَو قَال: بَشَّرَنِي: أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ ..."	أبو ذر الغفاري	٦٦٥
٧	"أتَتِ النّبي ﷺ امرَأَةٌ، فَكَلَّمَتهُ فِي شَيءٍ، فأَمَرَهَا أَنْ تَرجِعَ ..."	جبير بن مطعم	٦٢٨
٨	"أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟ قَالُوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا ..."	أبو هريرة	٥١٧
٩	"أَتَلومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيّ، قَبلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟"	أبو هريرة	٥٨٧
١٠	"إِذَا أَخَذْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ ..."	البراء بن عازب	٤٠٣
١١	"إِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا، أَصَابَ الْعَذَابُ مَنْ كَانَ فِيهِمْ، ثُمَّ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٢٩٠
١٢	"إِذَا خرَجَ ثلاثَةٌ فِي سفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ"	أبو سعيد الخدرلاي	٦١٨
١٣	"إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَال: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتعالى ..."	صهيب	٣٨١
١٤	"إذا قُبِرَ الْمَيِّتُ أَو قَالَ: أَحدكُم، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ..."	أبو هريرة	٤٩٤
١٥	"إِذَا قَضَى اللهُ الامْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتْ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا ..."	أبو هريرة	٣١١
١٦	"إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ: لِيَتَّبِعْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ ..."	أبو سعيد الخدري	٥٣٣
١٧	"إِذَا وَلَدَتِ الامَةُ رَبَّهَا"	أبو هريرة	١٠٩
١٨	"أَربَعةٌ يومَ الْقِيَامَةِ: رَجلٌ أَصَمٌّ لا يَسمَعُ شَيئًا، وَرَجلٌ ..."	الأسود بن سريع	٦٨٦
١٩	"أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُو لَك، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَو عَلَّمْتَهُ أَحَدًا ..."	عبد الله بن مسعود	٢١٢
٢٠	"إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل"	أنس بن مالك	٤٤٠
٢١	"أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ ..."	جابر بن عبد الله	٤٨٥
٢٢	"اعْلَمْ أَبَا مَسْعُودٍ: أَنَّ اللهَ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَى هَذَا الْغُلَامِ"	أبو مسعود البدري	٢٧٢
٢٣	"أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ، مِن كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ"	عبد الله بن عبّاس	٣١٩
٢٤	"أفضل الأعمال أحمزها"	-	٤٧٦
٢٥	"اقْتَدُوا بِاللَّذَينِ مِن بَعدِي: أَبِي بَكرٍ وَعُمَر"	حذيفة بن اليمان	٦٠٧

م	الحديث	الراوي	الصفحة
٢٦	"أَكمَلُ المُؤْمِنِينَ إِيمانًا أَحسَنُهُمْ خلُقًا"	أبو هريرة	٦٥٣
٢٧	"أَلا إِنَّ رَبِّى أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا ..."	عياض بن حمار	١٥٨
٢٨	"أَلَا تَأْمَنُونِي، وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ؟"	أبو سعيد الخدري	٣٤٦
٢٩	"أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	١٧٠
٣٠	"أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بِن حَرْبٍ، أَخبَرَه: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيهِ فِي رَكْبٍ ..."	عبد الله بن عبّاس	٤١٤
٣١	"إِنَّ أَحَدَكُمْ إذا مَاتَ عُرِضَ عَليهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطاب	٥٤٩
٣٢	"إِنَّ اللهَ ﷻ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ ..."	أبو موسى الأشعري	٣٦٣
٣٣	"إِنَّ اللهَ قد فَرَضَ عَلَيهِم صَدَقَةً تُؤخذُ مِن أَغْنِيَائِهِمْ فتُرَدُّ ..."	عبد الله بن عبّاس	١٠٦
٣٤	"إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ ..."	عبد الله بن عبّاس	٥١٧
٣٥	"إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَى اِبنِ آدَمَ حَظَّهُ مِن الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلكَ لَا مَحَالَةَ ..."	عبد الله بن عبّاس	٦٤٥
٣٦	"إِنَّ اللهَ وَكَّلَ فِي الرَّحِمِ مَلَكًا، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ نُطْفَةٌ، يَا رَبِّ ..."	أنس بن مالك	٢٩٠
٣٧	"إِنَّ اللهَ يُدْنِي المُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ: أَتَعْرِفُ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطاب	٥٢١
٣٨	"إِنَّ المُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ من نُورٍ، عَن يَمِينِ الرَّحمَن ﷻ ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٣٦٦
٣٩	"أَن أُنَاسًا فِي زَمَنِ النَّبِي ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، هَل نَرَى رَبَّنَا ..."	أبو سعيد الخدري	٣٨٢
٤٠	"إِنَّ أَوَّلَ عَظْمٍ مِنَ الإِنْسَانِ يَتَكَلَّمُ يَوْمَ يُختَمُ عَلَى الأفْوَاهِ فَخْذُهُ"	عقبة بن عامر	٥١٩
٤١	"أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ..."	عمر بن الخطّاب	٢٤
٤٢	"أَنَ حبرًا مِن أَحبَارِ اليَهُود سَأَلَ النَبي ﷺ: أَينَ يَكُون النَاس ..."	ثوبان	٥٣١
٤٣	"أَنَّ رسُولَ اللهِ ﷺ أَتَاهُ جبْرِيلُ ﷺ وَهُوَ يلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ ..."	أنس بن مالك	٤٦٧
٤٤	"إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُرِينا مَصَارِعَ أَهْلِ بَدْرٍ بِالامْسِ، يَقُول ..."	عمر بن الخطّاب	٤١٣
٤٥	"أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كانَ يَقُول فِي سُجُودِهِ: اللَّهُمّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي ..."	أبو هريرة	٤٧٣
٤٦	"إِنَّ قَلبَ المُؤمِن بَينَ إِصْبَعَيْنِ مِن أَصَابِعِ الرَّحمَن"	عبد الله بن عمرو بن العاص	٣٣٣
٤٧	"إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَينَ إِصْبَعَيْنِ مِن أَصَابِعِ الرَّحمَن ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٣٧٢
٤٨	"إِنَّ هذا الأَمْرَ فِي قرَيْشٍ لَا يعادِيهِمْ أَحدٌ إِلّا كَبَّهُ اللهُ عَلى وَجْهِهِ ..."	معاوية بن أبي سفيان	٦٢٥
٤٩	"إِنَّ يَمِينَ اللهِ مَلاى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ"	أبو هريرة	٣٦٦
٥٠	"أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي ... وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً"	أبو هريرة	٣٥٠
٥١	"انطَلَقَ ثَلَاثَةُ رَهطٍ مِمَّنْ كَانَ قَبلَكُمْ حَتّى أَوَوا المَبِيتَ إِلَى غارٍ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٤٤٨

م	الحديث	الراوي	الصفحة
٥٢	"إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ"	عبد الله بن عبّاس	١٧٠
٥٣	"أنّه ... كَانَ دَقِيقَ السّاقَيْنِ، فجَعَلَتِ الرِّيحُ تكْفَؤُهُ، فَضَحِكَ ..."	عبد الله بن مسعود	٥٢٥
٥٤	"إِنّه ليَأْتِي الرَّجُلُ الْعظِيمُ السّمِينُ يَومَ الْقِيامَةِ، لَا يزِنُ عنْدَ اللهِ ..."	أبو هريرة	٥٢٥
٥٥	"إِنّه يُستَعْمَلُ عَلَيكُمْ أُمراءُ، فَتعرِفُونَ وَتُنكِرُونَ، فمَنْ كرِهَ فقَدْ ..."	أم سلمة	٦٣٥
٥٦	"أول ما خلق الله تعالى العقل"	-	٧٢
٥٧	"أَيَعْجِزُ أَحدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ ..."	أبو الدرداء	٣١٤
٥٨	"الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ"	عمر بن الخطّاب	٦٤٠
٥٩	"الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَو بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ ..."	أبو هريرة	٦٤٦، ٦٥٢
٦٠	"أَيْنَ اللهُ؟ قَالت: فِي السّماء، قَال: مَنْ أَنَا؟ قَالت: أَنتَ ..."	معاوية بن الحكم	٣٤٦
٦١	"أَيْنَ نَطلُبكَ يَومَ المَحشَرِ؟ فَقَال: عَلى الصّراط، أَو عَلى المِيزَان ..."	أنس بن مالك	٥١٠
٦٢	"أَيُّها النّاسُ أَربِعُوا عَلى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا ..."	أبو موسى الأشعري	٢٩٤
٦٣	"بعَثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي سرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الحُرَقَاتِ مِن جُهَينَةَ ..."	أسامة بن زيد	٦٧١
٦٤	"بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٤٨٢
٦٥	"تأمين عتبة الباب على دعاء الرسول ﷺ"	أبو أسيد الساعدي	٤٣٨
٦٦	"تسبيح الحصى في كفّ الرسول ﷺ"	أنس بن مالك	٤٣٨
٦٧	"تسبيح العنب والرمّان"	جعفر بن محمد الصادق	٤٣٨
٦٨	"تلك الغرانيق العُلى ... منها الشفاعة تُرتجى"	-	٧٣
٦٩	"تُوضَعُ المَوَازِينُ يوم الْقِيامَةِ، فيؤتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كَفَّةٍ ..."	عبد الله بن عمرو	٥٢٦
٧٠	"ثُمَّ انْطَلَقَ حَتّى أَتَى السِّدْرَةَ المُنْتَهَى، فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ، لَا أَدْرِي ..."	أنس بن مالك	٥٤٩
٧١	"ثُمَّ يُضْرَبُ الجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ، وَيَقُولُونَ: اللّهُمّ ..."	أبو سعيد الخدري	٥٢٩
٧٢	"ثُمّ يُنَادِي مُنَادٍ: أَيْنَ مُحمدٌ وَأُمّته؟ فَيَقُوم، فَتَتبعُه أُمّته برّهَا ..."	عبد الله بن سلام	٥٣١
٧٣	"جَاءَ الْعَاصِ بْنُ وَائِلٍ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ بِعَظْمٍ حَائِلٍ فَفَتَّهُ، فَقَالَ ..."	عبد الله بن عبّاس	٥٠٤
٧٤	"جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِي ﷺ مِن أَهْلِ الْكِتَابِ، فَقَال: يَا أَبَا الْقَاسِمِ ..."	عبد الله بن مسعود	٣٧٢
٧٥	"جَاهِدُوا المُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ"	أنس بن مالك	٢
٧٦	"جَنّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا ..."	أبو موسى الأشعري	٣٦٠، ٣٨٢
٧٧	"الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ فِي كِتَابِهِ ..."	سلمان الفارسي	٣١٢

م	الحديث	الراوي	الصفحة
٧٨	"حنين الجذع إلى الرسول ﷺ"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٤٤٠
٧٩	"حَوْضٌ تَرِدُ عليهِ أُمَّتِي يومَ القِيامَةِ، آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، فيُخْتَلَجُ ..."	أنس بن مالك	٥٣٥
٨٠	"حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ من اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٥٣٥
٨١	"خطَّ لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ خَطًّا، ثمَّ قَال: هَذَا سَبِيلُ اللهِ، ثمَّ خَطَّ ..."	عبد الله بن مسعود	٦٨٨
٨٢	"خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام"	-	٧٢
٨٣	"خَيْرُ الناس قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ"	عبد الله بن مسعود	٦٠٣
٨٤	"خير أمّتِي: أَبُو بَكرٍ ثُمّ عُمَر"	علي بن أبي طالب	٦٠٨
٨٥	"دعَانَا النَّبيُّ ﷺ فبَايَعنَاهُ، فقَال فِيمَا أخذَ عَلَينَا: أنْ بايَعَنَا عَلى ..."	عبادة بن الصامت	٦٣٤
٨٦	"ذُكِرَ الدَّجَّال عِندَ النَّبِي ﷺ فقَال: إنَّ اللهَ لا يَخْفَى عَلَيْكُمْ، إنَّ اللهَ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٣٦٧
٨٧	"رَأيتُ النَّبِي ﷺ يومَ الخَندَق يَنقُل مَعَنا التُّرَاب، وَهُوَ يَقُول ..."	البراء بن عازب	٥٨٦
٨٨	"رَأيتُ فِي مَقَامِي هَذَا كُلَّ شَيْءٍ وُعِدْتُمْ، حَتّى لَقَد رَأَيْتُنِي أُرِيدُ ..."	عائشة	٥٤٩
٨٩	"سَيِّدُ الاسْتِغْفَارِ أنْ تَقولَ: اللّهُمّ أَنتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلّا أَنت ..."	شداد بن أوس	١٠٦
٩٠	"شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"	أنس بن مالك	٥٣٩
٩١	"شهادة الذئب للرسول ﷺ بالنبوّة"	أبو سعيد الخدري	٤٣٩
٩٢	"شهادة الشجرة لرسول الله ﷺ بالنبوّة"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٤٣٩
٩٣	"شهادة الناقة ببراءة صاحبها من السرقة"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٤٤٠
٩٤	"ضعْ يدَكَ عَلَى الّذِي تألَّمَ مِن جسَدِكَ وقُلْ: أَعُوذُ بِاللهِ وَقُدْرَتِهِ ..."	عثمان الثقفي	٢٧٢
٩٥	"طاعة العَذَق لأمر الرسول ﷺ"	عبد الله بن عبّاس	٤٤٠
٩٦	"الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ، وَالْحَمْدُ للهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ"	أبو مالك الأشعري	٥٢٤
٩٧	"الظبية التي شهدت أن لا إله إلّا الله"	أم سلمة	٤٣٩
٩٨	"الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوُلِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتّى إِنّه لَيَسْمَعُ ..."	أنس بن مالك	٤٩٣
٩٩	"عليكم بدين العجائز"	-	٧١
١٠٠	"فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي، فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ ..."	أنس بن مالك	٥٤٣
١٠١	"فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ"	أبو هريرة	٥٣١
١٠٢	"فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ، فَيَضَعُ قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ ..."	أبو هريرة	٣٧٠
١٠٣	"فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ، وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ، فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولانِ له ..."	البراء بن عازب	٤٩٣

م	الحديث	الراوي	الصفحة
١٠٤	"فَتُفْرج لَنَا الْأُمَم عَنْ طَرِيقنَا ... فَتَقُول الْأُمَم: كَادَتْ هَذِهِ ..."	عبد الله بن عبّاس	٥٣١
١٠٥	"فتوضَعُ السّجِلَّاتُ فِي كَفّة، وَالْبطَاقَةُ فِي كَفّة، فطَاشَتْ ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٥٢٦
١٠٦	"فُضِّلْتُ عَلَى الانْبيَاءِ بِستٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ ..."	أبو هريرة	٤٨٥
١٠٧	"فيَأْتُونَهُ فيَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ ..."	أبو هريرة	٣٦٣
١٠٨	"فَيَضَعُ الجَبّارُ قَدَمَهُ فِي النّارِ"	أبو هريرة	٣٣٣
١٠٩	"فيَلْقَى الْعبْدَ فيَقُول: أيْ فلْ، أَلَمْ أكْرِمْكَ، وأُسَوِّدْكَ ..."	أبو هريرة	٥١٩
١١٠	"فَيَنْشُرُ عَلَيهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ"	عبد الله بن عمرو بن العاص	٥٢١
١١١	"قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتعالى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي، أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ ..."	أبو هريرة	٢٩٠
١١٢	"قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ"	أبو هريرة	٣٠٠
١١٣	"قَامَ فِينَا رَسُولُ الله ﷺ بِخَمسِ كَلِمَات، فَقَال: إِنَّ اللهَ ﷻ لا ..."	أبو موسى الأشعري	٣٦٠
١١٤	"قُلْ لَه: سَأَلْتُكَ عَن نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ: أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ ..."	عبد الله بن عبّاس	٤١٤
١١٥	"قُلتُ: يَا رَسُولَ الله، مَن أَسعَدُ النّاس بِشفَاعَتِك يَومَ القِيَامَة؟ ..."	أبو هريرة	٥٤٤
١١٦	"كَانَ اللهُ وَلَم يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ"	عمران بن حصين	٣٢٨
١١٧	"كَانَ النّبِي ﷺ يُعلّمنَا الاسْتِخَارة فِي الأُمُورِ كُلّهَا، كَالسّورَة ..."	جابر بن عبد الله	٢٧٢، ٢٧٨
١١٨	"كَانَ النّبي ﷺ يُكثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ ..."	عائشة	٤٧٣
١١٩	"كَانَ رَسُول اللهَ ﷺ يَسْكُتُ بين التَّكْبِيرِ وَبَيْنَ الْقِرَاءَةِ إِسْكَاتَةً ..."	أبو هريرة	٤٧٢
١٢٠	"كَتَبَ الله مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبلَ أَنْ يَخْلُقَ السماوات وَالأَرْضَ ..."	عبد الله بن عمرو بن العاص	٥٥٤
١٢١	"كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلّا عَجبَ الذّنَبِ، مِنهُ خُلِقَ وَفِيهِ ..."	أبو هريرة	٥٠٧
١٢٢	"كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ، أَو الْكَيْسِ وَالْعَجْزِ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٥٨٦
١٢٣	"كلام الذراع المسمومة ..."	جابر بن عبد الله	٤٣٩
١٢٤	"كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ ..."	أبو هريرة	٥٢٣
١٢٥	"كُنّا فِي زمَنِ النّبِي ﷺ لَا نَعْدِلُ بأَبِي بكْرٍ أحَدًا"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦١٠
١٢٦	"كُنّا مَع رَسُول اللهَ ﷺ فِي مَجْلِسٍ، فَقَال: تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا ..."	عبادة بن الصامت	٦٦٤
١٢٧	"كُنّا نُخيِّرُ بَينَ النّاسِ فِي زمَنِ النّبِي ﷺ، فنُخَيِّرُ أَبَا بَكرٍ"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦١٠
١٢٨	"كُنتُ أُصلِّي فِي المَسْجِدِ، فدَعَانِي رَسُول اللهَ ﷺ فَلَم أُجِبهُ، فَقُلتُ ..."	أبو سعيد بن المعلى	٣١٥
١٢٩	"كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين"	-	٧٢

م	الحديث	الراوي	الصفحة
١٣٠	"لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ"	عائشة	٢١٥
١٣١	"لَا تَسُبُّوا أَحَدًا مِن أَصْحَابِي، فإن أَحَدَكُمْ لَو أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ..."	أبو سعيد الخدري	٦٠٤
١٣٢	"لا ضرَرَ ولا ضِرَار"	عبادة بن الصامت	٦١٥
١٣٣	"لا يبقَيَنَّ فِي المَسْجِدِ بابٌ إِلّا سُدَّ إلّا بابُ أَبِي بَكرٍ"	أبو سعيد الخدري	٦٢٨
١٣٤	"لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ الَّذِينَ ..."	جابر بن عبد الله	٥٢٨
١٣٥	"لَا يَزَالُ يُلْقَى فِيهَا، ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾، حَتَّى يَضَعَ فِيهَا ..."	أنس بن مالك	٣٧٠
١٣٦	"لأحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ"	أبو موسى الأشعري	٣٦٢
١٣٧	"لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي ..."	أبو هريرة	٥٤٤
١٣٨	"لَم يتكَلَّمْ فِي المَهْدِ إِلّا ثلاثَةٌ: عيسَى، وكَان فِي بَني إسْرَائِيلَ ..."	أبو هريرة	٤٤٨
١٣٩	"لَمَّا عُرِجَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلى السَّمَاءِ، قَالَ: أَتَيْتُ على نَهرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ ..."	أنس بن مالك	٥٣٧
١٤٠	"لَمَّا قضَى اللهُ الخَلْقَ كتَبَ فِي كتَابِهِ، فهُوَ عنْدَهُ فوْقَ الْعرْشِ ..."	أبو هريرة	٣٥٣
١٤١	"لَمَّا نَزَلَت هَذِهِ الآيَة: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾، قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: أَعُوذُ بِوَجْهِكَ	جابر بن عبد الله	٣٦٠
١٤٢	"لَمَّا فَرَغَ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ، اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ"	قتادة بن النعمان	٣٥٣
١٤٣	"اللّهُمّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ ..."	عائشة	١٩٥، ٢٢٠
١٤٤	"اللّهُمّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي، وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي، وَمَا أَنتَ ..."	أبو موسى الأشعري	٢٧٩، ٤٧٢
١٤٥	" اللّهمّ أَنتَ الاوّلُ فَلَيس قَبلَكَ شيءٌ، وَأَنتَ الآخرُ فَلَيس بَعدَكَ شَيءٌ"	أبو هريرة	٢١٠، ٢٤٩، ٣٢٨
١٤٦	"اللّهُمّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلّا ..."	أبو بكر الصديق	٢١٢
١٤٧	"اللّهمّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ"	أنس بن مالك	٦٤٠
١٤٨	"اللّهُمّ لك أَسْلَمْتُ، وَبِكَ آمَنت، وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ، وَإِلَيْكَ ..."	عبد الله بن عبّاس	٢٨٥
١٤٩	"لَو كُنتُ مُتّخِذًا خَلِيلًا دُونَ رَبّي لاتّخَذتُ أَبَا بَكرٍ خَلِيلًا، وَلكِن ..."	عبد الله بن عبّاس	٦٠٨
١٥٠	"مئة ألف وأربعة وعشرون ألف نبي"	-	٤٢٤
١٥١	"مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلا حَزَنٌ فَقَالَ: اللّهُمّ إِنِي عَبْدُكَ ابنُ ..."	عبد الله بن مسعود	١٩٥
١٥٢	"ما بَعَثَ اللهُ مِن نَبِيٍّ إِلّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الأعْوَرَ الْكَذَّابَ، إِنّهُ أَعْوَرُ ..."	أنس بن مالك	٣٦٨
١٥٣	"مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِن طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلّا الطَّيِّبَ ..."	أبو هريرة	٣٦٦

م	الحديث	الراوي	الصفحة
١٥٤	"مَا مِن الانْبِيَاءِ مِن نَبِيٍّ، إِلّا قَد أُعْطِيَ مِن الْآيَاتِ ما مِثْلُهُ آمَنَ ..."	أبو هريرة	٤١١، ٤٤٣
١٥٥	"مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ ..."	أبو هريرة	١٥٠، ١٥٩
١٥٦	"مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلّا عَلَى فِطْرَةِ الإِسْلامِ حَتَّى يُعْرِبَ ..."	الأسود بن سريع	١٥٩
١٥٧	"مَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يُعْتِقَ اللهُ فِيهِ عَبْدًا مِنَ النَّارِ مِنْ يَوْمِ ..."	عائشة	٤٧٨
١٥٨	"مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ، لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ"	عدي بن حاتم	٣٠٠
١٥٩	"ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكرٍ أن يتقدّم عليه غيره"	-	٦٠٨
١٦٠	"مَرِضَ النّبِي ﷺ فاشتَدَّ مَرَضهُ، فقَال: مرُوا أبَا بَكرٍ فَلْيصَلِّ بالنَّاسِ"	أبو موسى الأشعري	٦٢٨
١٦١	"مَنْ أُبْتُلِي بِشيءٍ مِنْ هَذِهِ القَاذُورَاتِ فَليسْتُرْهَا"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦٧٥
١٦٢	"مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ"	عائشة	١٢٢
١٦٣	"مَنْ تَتبّعَ عَورَةَ أَخِيهِ تَتبّعَ اللهُ عَورَتَه، ومَنْ تَتبّعَ اللهُ عَورَتَه ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦٧٥
١٦٤	"مّن حُوسِبَ عُذِّبَ. قَالتْ عائِشَةُ: فَقُلتُ: أَوَلَيسَ يَقُول اللهُ ..."	عائشة	٥١٤
١٦٥	"مَن خرَجَ مِن الطّاعَةِ وفَارَقَ الجَمَاعَةَ فمَاتَ، ماتَ مِيتةً جاهِلِيَّةً ..."	أبو هريرة	٦٣٥
١٦٦	"مَن خلَعَ يدًا مِن طاعَةٍ لقِيَ اللهَّ يومَ الْقِيامَةِ لَا حُجّةَ له، ومَنْ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦٣٥
١٦٧	"من دعَا إلى هدًى كَانَ لَهُ مِن الْأجْرِ مثْلُ أجُورِ مَن تبعَهُ، لا ..."	أبو هريرة	٥١٧
١٦٨	"مَنْ دَعَا رَجلًا بِالْكفرِ أَو قَال: عَدوَّ اللهِّ، وَلَيسَ كَذَلكَ إِلّا حَارَ عَلَيهِ"	أبو ذر الغفاري	٦٧٠
١٦٩	مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ	أبو سعيد الخدري	٦٥٢، ٦٧٩
١٧٠	"مَن صَحِبَ مَن صَحِبَ مَن صَحِبَ رَسُولِ الله ﷺ، فيقولون ..."	أبو سعيد الخدري	٥٩٨
١٧١	"مَن صَلّى صَلَاتَنَا، واسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ ..."	أنس بن مالك	٦٧١
١٧٢	"من قَرَأَ حَرْفًا من كِتَابِ اللهَّ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا ..."	عبد الله بن مسعود	٣٠٧
١٧٣	"مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهَّ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ ..."	أبو هريرة	٤٨٩
١٧٤	"مَن نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهَّ التَّامَّاتِ مِن شَرِّ مَا ..."	خولة بنت حكيم	٣١٤
١٧٥	"نبوع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ"	أنس بن مالك	٤٤١
١٧٦	"النَّدَمُ تَوْبَةٌ"	عبد الله بن مسعود	٦٧٤
١٧٧	"هَل تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُه أَعلَم، قَال ..."	زيد بن خالد الجهني	٣١١
١٧٨	"هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا ..."	أبو سعيد الخدري	٣٨٦

م	الحديث	الراوي	الصفحة
١٧٩	"هَل فَيكُم مَن رَأى رَسُول الله؟ فَيَقُولُون: نَعَم فَيفتَح لهُم، ثُمّ ..."	أبو سعيد الخدري	٥٩٨
١٨٠	"هَل فِيكُم مَن رَأى مَن رَأى رَسُول الله؟ فَيَقُولُون: نَعَم فَيفتَح ..."	أبو سعيد الخدري	٥٩٨
١٨١	"هل مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنِ اللهَّ مِن شَيء؟ فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَم ..."	أم سلمة	٤١٥
١٨٢	"هَلّا شَقَقْتَ قَلبَه"	أسامة بن زيد	٦٤٠
١٨٣	"هُمَا سَيّدَا كهُولِ أَهَلِ الجَنّة، مَا خَلا النّبيينَ وَالمُرسَلين"	علي بن أبي طالب	٦٠٧
١٨٤	"وَإِذَا تَلَقَّانِي بِبَاعٍ، جِئتُه أَتَيْتُهُ بِأَسْرَعَ"	أبو هريرة	٣٥٠
١٨٥	"وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيدِه، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِن هَذه الْأُمَّةِ ..."	أبو هريرة	٦٨٥
١٨٦	"وَالله إنّي لاسْتَغْفِرُ اللهَّ وَأَتُوبُ إِليهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِن سَبْعِينَ مَرَّةً"	أبو هريرة	٤٧٣
١٨٧	"وَالله مَا رَأيتُ أَسِيرًا قَطُّ خيْرًا مِن خُبيْبٍ، وَالله لَقَد وجَدْتُهُ ..."	أبو هريرة	٤٤٩
١٨٨	"والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على ..."	-	٦٠٧
١٨٩	"وَالله ما عِلْمِي وَمَا عِلْمُكَ فِي جَنْبِ عِلْمِ الله، إلّا كَمَا أَخَذَ ..."	أبيّ بن كعب	٣٦٩
١٩٠	"وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ، فَيُنَادَى بِهِمْ عَلَى رُؤوسِ الْخَلَائِقِ ..."	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٥١٦
١٩١	"وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنّي فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قَالُوا: نَشهَدُ أَنّكَ قَد ..."	جابر بن عبد الله	٣٤٦
١٩٢	"وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ"	عياض	١٥٨
١٩٣	"وأين مثل أبي بكر؟ كذّبني الناس وصدّقني وآمن بي ..."	-	٦٠٨
١٩٤	"وبَعَثَ ناسٌ مِن كُفّارِ قُرَيْشٍ إِلَى عَاصِمٍ حِينَ حُدّثُوا أَنَّهُ قُتِلَ ..."	أبو هريرة	٤٤٩
١٩٥	"وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللهَّ تَبَارَكَ وَتعالى ..."	أبو هريرة	٣٥٠
١٩٦	"وَتَفْتَرِقُ أُمّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً"	أبو هريرة	٦٨٨
١٩٧	"وَتَفْتَرِقُ أُمّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلّةً، كُلّهُمْ فِي النّارِ إِلّا مِلّةً وَاحِدَةً"	عبد الله بن عمرو بن العاص	١
١٩٨	"وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ"	عبد الله بن عمرو بن العاص	٣٦٦
١٩٩	"وَلا يَتَكَلَّمُ إِلَّا الرُّسُلُ"	أبو هريرة	٥٣٢
٢٠٠	"وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦١٧
٢٠١	"وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّم، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمّتِي ..."	أبو هريرة	٥٢٩
٢٠٢	"وَيلٌ لِمَن لَاكهَا بَينَ لحِييهِ وَلَم يَتَفكّرَ فِيهَا"	عائشة	١٥٣
٢٠٣	"وَيُوضَعُ الصِّرَاطُ مِثلَ: حَدِّ المُوسَى"	سلمان الفارسي	٥٣٠
٢٠٤	"يَا عِبَادِي إِنّي حَرّمْتُ الظُّلْمَ عَلى نَفْسِي"	أبو ذر الغفاري	٥٧٢

م	الحديث	الراوي	الصفحة
٢٠٥	"يَا عِبَادِي، إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا ..."	أبو ذر الغفاري	٥١٣
٢٠٦	"يا مُعَاذُ، تَدرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ، وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ ..."	معاذ بن جبل	٥٧٢
٢٠٧	"يَا مُوسَى، إِنِّي عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللهِ عَلَّمَنِيهِ اللهُ لَا تَعْلَمُهُ ..."	أبيّ بن كعب	٢٧٨
٢٠٨	"﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ ..."	البراء بن عازب	٤٩٣
٢٠٩	"يُحْشَرُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ"	عبد الله بن أنيس	٢٩٧
٢١٠	"يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنْ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ..."	عمران بن حصين	٥٤٦
٢١١	"يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ ..."	أنس بن مالك	٥٤٥
٢١٢	"يَغزُو فِئَامٍ مِن النّاس، فَيَقُولُون: هَل فِيكُم مَن صَحِبَ النّبي؟"	أبو سعيد الخدري	٥٩٨
٢١٣	"يَقْبِضُ اللهُ الأَرْضَ يومَ الْقِيَامَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ..."	أبو هريرة	٣٦٦
٢١٤	"يقْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلَامِ، ويَدَعُونَ أَهلَ الاوْثَانِ"	أبو سعيد الخدري	٤٣١
٢١٥	"يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا"	أبو هريرة	٣٥١



فهرس الآثار

م	الأثـــر	الراوي	الصفحة
١	"إجماع أهل العلم: أنه تعالى على العرش استوى ..."	إسحاق بن راهويه	٣٥٤
٢	"الأدنى في القبور، وعذاب الدنيا"	مجاهد	٤٩٢
٣	"الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة"	أحمد بن حنبل	٣٣٠
٤	"الإيمان تصديق بالقلب، والقول باللسان، وعمل بالجوارح"	أبو ثور البغدادي	٦٤٣
٥	"الإيمان قول، ولا قول إلّا بعمل، ولا قول وعمل إلّا بنية"	الحسن البصري	٦٤٣
٦	"الْحَمْدُ للهِ الّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الاصْوَاتَ، لَقَد جَاءَتْ خَوْلَةُ ..."	عائشة	٢٩٤
٧	"القدَر: قدرة الله على العباد"	أحمد بن حنبل	٥٥٤
٨	"الكبائر سبع"	علي بن أبي طالب	٦٦٠
٩	"الكُرسِي مَوضِع قَدَمَيه، وَالعَرش لَا يُقْدَر قَدْرُه"	عبد الله بن عبّاس	٣٧١
١٠	"الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به ..."	مالك	٣٥٧
١١	"إِن أَسْتَخْلفْ فقَدِ اسْتخْلَفَ مَن هُوَ خيْرٌ منِّي: أبو بكْرٍ ..."	عمر بن الخطّاب	٦٢٨
١٢	"إن القرآن يُسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف ..."	-	٣٢٠
١٣	"إن كان قبل زيادته تامًّا، فكيف يزيد التامّ، فكما يزيد كذا ينقص"	أحمد بن حنبل	٦٥٣
١٤	"إنه لا يُفلح صاحب كلام أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا نظر ..."	أحمد بن حنبل	٣٧
١٥	"بلَغَنِي: أنَّ الجِسْرَ أدَقُّ مِن الشَّعرَةِ، وأَحَدُّ مِن السَّيفِ"	أبو سعيد الخدري	٥٣٠
١٦	"تلك دماء طهّر الله تعالى عنها أيدينا، فلنطهّر عنها ألسنتنا"	الشافعي	٦٠١
١٧	"تنظر إلى ربّها نظرًا"	عكرمة	٣٨١
١٨	"حرّم الله على المؤمنين أن يقولوا لمن شهد أن لا إله إلّا الله ..."	عبد الله بن عبّاس	٦٧٠
١٩	"حكمي في أصحاب الكلام: أن يُضربوا بالجريد، ويُحملوا ..."	الشافعي	٣٧
٢٠	"خَيرُ النّاسِ بَعدَ النّبيين: أَبُو بَكرٍ، ثُمّ عُمَر، ثُمّ اللهُ أَعلَم"	علي بن أبي طالب	٦٠٨
٢١	"شهادة أن لا إله إلّا الله"	عبد الله بن عبّاس	٥٤٣
٢٢	"عاتب الله المسلمين كلّهم في رسول الله ﷺ إلّا أبا بكرٍ ..."	سفيان بن عيينة	٦١٠
٢٣	"عذاب الدنيا وعذاب القبر"	قتادة	٤٩٢
٢٤	"فالقرآن من علم الله ﷻ، وفي هذه الآيات دليل على أن ..."	أحمد بن حنبل	٣١٧
٢٥	"فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾، لم يبق شيء مخلوق إلّا كان داخلًا ..."	أحمد بن حنبل	٣١٧

م	الأثــــر	الراوي	الصفحة
٢٦	"فوجدنا دلالة من قول الله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾ ..."	أحمد بن حنبل	٣١٠
٢٧	"في الآية دلالة على أن أولياء الله يرون ربّهم يوم القيامة"	الشافعي	٣٨١
٢٨	"﴿فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ بمعنى: في طاعة الله"	الحسن البصري	٣٦٩
٢٩	"كان أبو حنيفة يحُثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام"	محمد بن الحسن	٣٧
٣٠	"كَانَ أُسَيْدُ بن حُضَيْرٍ وعَبَّادُ بن بِشْرٍ عِنْدَ النَّبي ﷺ فِي لَيْلَةٍ ..."	أنس بن مالك	٤٤٨
٣١	"كان يشقّ عليه ﷺ الكلام في الاسم والمسمّى، ويقول: هذا ..."	أحمد بن حنبل	١٨٥
٣٢	"كلّ ذنب ختمه الله بنار، أو غضب، أو لعنة، أو عذاب"	عبد الله بن عبّاس	٦٦٠
٣٣	"كلّ ما نهى الله عنه"	عبد الله بن عبّاس	٦٦٠
٣٤	"كلّ من قدّم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار"	أحمد بن حنبل	٦١٢
٣٥	"كنّا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق ..."	الأوزاعي	٣٤٧
٣٦	"كنتم ترابًا قبل أن يخلقكم فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم ..."	عبد الله بن عبّاس	٤٩٦
٣٧	"لا أقول: هو جسم، ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين ..."	أحمد بن حنبل	٢٥١
٣٨	"لا يقال: استولى على الشيء إلّا أن يكون له مضادّ، فإذا ..."	ابن الأعرابي	٣٥٧
٣٩	"لَأن يُبتلى المرء بكلّ ما نهى الله عنه ما عدا الشرك بالله خير ..."	الشافعي	٣٧
٤٠	"لله أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمّته ..."	الشافعي	٣٤٢
٤١	"لمّا حجب أعداءه فلم يروه، تجلّى لأوليائه حتى رأوه"	مالك	٣٨١
٤٢	"ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح"	الشافعي	٣٧
٤٣	"مَا أَوصَى رَسُولُ الله حَتّى أُوصِي، وَلَكِن إِن أَرَادَ اللهُ بِالنّاسِ ..."	علي بن أبي طالب	٦٠٨
٤٤	"﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾: "يعني: على ما ضيّعت من أمر الله"	مجاهد	٣٦٨
٤٥	"من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء؟ ومن خلق ..."	ابن عباس	١٤٥
٤٦	"من طلب الدين بالكلام تزندق"	مالك	٣٧
٤٧	"من قال: إن الله ﷻ لم يكن موصوفًا حتى وصفه الواصفون ..."	أحمد بن حنبل	٢٢٧
٤٨	"نقول: إن الله لم يزل متكلّمًا إذا شاء"	أحمد بن حنبل	٢٩٧
٤٩	"هي إلى السبعين أقرب"	عبد الله بن عبّاس	٦٦٠
٥٠	"هي تسع"	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	٦٦٠
٥١	"وإذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمّى أو غير ..."	الشافعي	١٨٣

م	الأثـــر	الراوي	الصفحة
٥٢	"والكيف مجهول"	مالك	٣٥٧
٥٣	"وحُقّ لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق"	الحسن البصري	٣٨١
٥٤	"وعذاب القبر حقّ، يُسأل العبد عن دينه وعن ربّه، وعن ..."	أحمد بن حنبل	٤٩٤
٥٥	"وَقَد رَضِيتُ لكُمْ أَحَدَ هَذينِ الرّجُلَيْنِ، فبَايِعُوا أَيَّهُمَا ..."	عمر بن الخطّاب	٦٣٣
٥٦	"وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممّن ..."	الشافعي	٦٤٧
٥٧	"وكما صحّ الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «... وَكِلْتَا يَدَيْهِ ..."	أحمد بن حنبل	٣٦٦
٥٨	"وَلشَأنِي كَانَ أَحقَرُ فِي نَفسِي مِن أَن يَتَكَلّم اللهُ ﷻ فِيّ بِأمرٍ يُتلى"	عائشة	٣٠٠
٥٩	"ومن الحجّة الواضحة الثابتة البيّنة المعروفة: ذكر محاسن ..."	أحمد بن حنبل	٦٠٤
٦٠	"ومن خرج على إمامٍ من أئمّة المسلمين، وقد كانوا ..."	أحمد بن حنبل	٦٣٥
٦١	"ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من ..."	أحمد بن حنبل	٦٦٣
٦٢	"يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهّال الناس ..."	أحمد بن حنبل	٢٣٨
٦٣	"يُجعل شماله وراء ظهره فيأخذ كتابه"	مجاهد	٥٢١



فهرس الأعلام[1]

(١) لا يُعتدّ بأل التعريف ولا بأب في الترتيب الألفبائي.

م	العلم	الصفحة
٥٠	الحسين بن محمد بن المفضّل الأصفهاني (الرّاغب)	١٧٤
٥١	الحسين بن مسعود بن محمد البغوي	١٩٤
٥٢	حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي	١٢٣
٥٣	حمدان بن الأشعث الأهوازي (قرِمط)	٧٠١
٥٤	حمزة بن أدرك	٦٩٣
٥٥	الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي	٣٥٧
٥٦	سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري	٣٧١
٥٧	سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي	٣٧١
٥٨	سليمان بن عبد الله بن عبد الوهاب آل الشيخ	١٠١
٥٩	شيبان بن سلمة	٦٩٤
٦٠	شيخ أبي إسحاق دنجو	٥٨
٦١	صدّيق بن حسن بن علي القنّوجي	٢٨٢
٦٢	صفوان بن صالح بن صفوان الثقفي	٢٠٦
٦٣	عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار الهمداني	٨٧
٦٤	عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي	٩٢
٦٥	عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن	٤٩٥
٦٦	عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ابن الكتب)	٧٢
٦٧	عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي	٣٤٧
٦٨	عبد الرحمن بن محمد بن الحسن الإشبيلي (ابن خلدون)	٣٠
٦٩	عبد الرحمن بن ملجم المرادي	٦٩١
٧٠	عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السّعدي	١٠١
٧١	عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي	٤٦
٧٢	عبد الرحيم بن عبد الكريم بن نصر الله الشيرازي	٤٦
٧٣	عبد الرزّاق بن أحمد بن محمد الشيباني (ابن الفُوطي)	٤٢
٧٤	عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي	٧٢٤
٧٥	عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن (العزّ الحنفي)	٣١٦



فهرس الكلمات الغريبة

م	الغريب	الصفحة
٢٦	الحَدب	٦٢
٢٧	حَرْد	٥٥٣
٢٨	حميل	٥٤٦
٢٩	خندابنده	١٨
٣٠	دَحْضٌ	٥٢٩
٣١	دغل	٣٨
٣٢	السبخة	٧٠١
٣٣	السَّعْدَان	٥٢٩
٣٤	الشراشر	٦٠
٣٥	شَطأَه	٦٠٢
٣٦	صَفْوَان	٣١١
٣٧	ضَنكًا	٣١٨
٣٨	طَاشَتْ	٥٢٦
٣٩	طَفِقَا	٤٧٠
٤٠	ظَهْرَيْ	٥٢٩
٤١	عَجْبَ الذّنَبِ	٥٠٧
٤٢	العَذَق	٤٤٠
٤٣	العُرجُون	٣١١
٤٤	غُبَّرِ	٥٣٤
٤٥	الغِرّ	٢٥٤
٤٦	الغرانيق	٧٣
٤٧	غليل	٦١
٤٨	الفتيل	٥٢٠
٤٩	فريًّا	٦١
٥٠	فُلْ	٥١٩
٥١	فِئَامِ	٥٩٨

م	الغريب	الصفحة
٥٢	قَطْ	٣٧٠
٥٣	القطمير	٥٢٠
٥٤	الكرّ	٦٢
٥٥	كِفل	٥٣٩
٥٦	كَلَالِيبُ	٥٢٩
٥٧	كوّة	٢٥٣
٥٨	كِيزَانُهُ	٥٣٥
٥٩	لَامَّة	٣٢٠
٦٠	المَدر	٤٢١
٦١	مَرَدُوا	٤٩٢
٦٢	مَزِلّةَ	٥٢٩
٦٣	مَعِين	٤٢٥
٦٤	مَكْدُوسٌ	٥٢٩
٦٥	المُوبقات	٤٦٩
٦٦	النحرير	٤٧
٦٧	النَّسِيء	٥١٥
٦٨	هَامّة	٣١٩
٦٩	وامق	٣٧٩
٧٠	الوَتِين	٤٦٨
٧١	يُثخِن	٤٧٢
٧٢	يُخْتَلَجُ	٥٣٥
٧٣	يَخصِفَان	٤٧٠
٧٤	يَغِيضُهَا	٣٦٦
٧٥	يَنكُتُهَا	٣٤٦



فهرس الدول والبلدان



فهرس المصطلحات العلمية

م	المصطلح	الصفحة
٢٦	الطفرة	٧٢٢
٢٧	العرش	٢٤٤
٢٨	العلّة الغائيّة	٣٣٦
٢٩	العلّة الفاعلة (العلّة الفاعلية)	١٧٨
٣٠	الفلسفة	٢٧
٣١	الفيلسوف	٢٧
٣٢	القياس العقلي	١٥٢
٣٣	الكمّ	١١٣
٣٤	المجاز	٢٥
٣٥	المحدّث	٢٢
٣٦	المعارض العقلي	٧٦
٣٧	النسخ	٤٥٩
٣٨	النفوس الفلكية	٦٤
٣٩	وحدة الوجود	١٣٠



فهرس المِلل والنِّحل والفِرق



فهرس الأبيات الشعرية

م	الشطر الثاني	القافية	القائل	الصفحة
١	لأُخلف إيعادي وأُنجز موعدي	الدال	عامر بن الطفيل	٦٥٨
٢	أمسى وليس له نظير	الراء	بشار بن برد	١٠٠
٣	تركناهم صرعى لنسرٍ وطائر	الراء	–	٣٣٢
٤	من غير سيفٍ ودمٍ مهراق	القاف	–	٣٣١
٥	من غير سيفٍ ودمٍ مهراق	القاف	–	٣٣٢
٦	من غير سيفٍ ودمٍ مهراق	القاف	–	٣٥٨
٧	له كبدٌ حرّى وعينٌ ترقرق	القاف	كُثير عزة	٣٣٣
٨	إذا اعوجّ الموارد مستقيم	الميم	جرير بن عطية	٥٢٧
٩	وَلا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا وَثَبِّتْ الأَقْدَامَ إِن لَاقَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا	النون	–	٥٨٦
١٠	بالوحي من أثرٍ ومن قرآن وفضله في أمّة الإنسان ربّ العباد بداخل الأكوان ذا قولهم تبًّا لذي البهتان فالبهت لا يخفى على الرحمن	النون	ابن القيّم	٧١٩
١١	فيا نظرة كادت على وامقٍ تقضي	الياء	عبد الصمد بن المعذل	٣٧٩





The Doctrinal Opinions of Al-Igy's The Deceased in (756 AH/ 1355 AC) book "Almawaqif fi Ilm Alkalam"
A Study of Review And Criticism According to The Sunnis

By:
Kholood Fouad Jameel Kattoa'h

A Thesis Submitted for the Requirements of the Degree of doctor in Islamic Studies

[The `Aqidah and Daa`wa]

Faculty of Arts and Humanities
King Abdul Aziz University- Jeddah
Shaban 1438 AH- May 2017 AD